

حازم صاغية

facebook.com/musabaqat.wamaarifa

ثقافات الخمينية

موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟



أبو عبدو البغل دار الجعيد



حازم صاغية

ثقافات الخمينية

موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟

© دار الجديد، الطبعة الأولى ١٩٩٥.

تنفيذ وتوزيع شركة دار الجديد ش. م. م □ ص. ب، ١١/٥٢٢٢ بيروت - لبنان □ هاتف، ٣٤٣٧٥٢ □ نضد
النص، سناء وحنان سلامي □ ضبطه على أصوله، محمود عساف □ انشاه كتاباً، علي حمدان □ ألف
الغلاف، عمر حرقوص □ خطاً خطوطه، علي عاصي.

على سبيل التقديم

في مصر، أواسط السبعينات، صدر كتاب لمحمد ضياء الرئيس، مؤداه أن المستشرقين واليهود هم الذين ألفوا كتاب الشيخ علي عبد الرزاق الإسلام وأصول الحكم. فلنقرأ كيف ينسج الكاتب نظريته إلى العالم من خلال الأحكام التي يصدرها:

«فمن يكون إذن هو الشخص غير المسلم الذي كتب عن الخلافة بهذه الصورة؟ الأظهر انه كان احد المستشرقين الإنجليز. ويغلب الظن ان يكون هو المستر مرجليوث اليهودي، الذي كان استاذاً للغة العربية في بريطانيا، وتدل كتاباته عن الإسلام على انه كان صهيونياً معادياً له وللمسلمين، ويكتب بجهالة ونزعة حقده».

ويمضي مؤلف الإسلام والخلافة في العصر الحديث - نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم:

«معروف ان الشيخ ذهب إلى بريطانيا وبقي نحو عامين، فلا بد انه كان متصلاً بالمستر مرجليوث او تتلمذ عليه. فإن لم يكن مرجليوث نفسه فاحد اعوانه او احد المستشرقين الآخرين مثل توماس ارنولد الذي يشير إليه الشيخ او الكتاب في غير موضع ويصفه بـ «العلامة»، والذي ألف كتاباً عن الخلافة هاجم فيه الخلافة بصورة عاقمة، والعثمانية بوجه خاص».

ويستخلص الرئيس، الذي طُبعت طبعات عدة من كتابه، في صدد عمل عبد الرزاق الذي دعا مبكراً إلى لون من فصل الدين عن الدولة:

«فالنظرية إذن - إذا سلّمنا بصحة الخير - انه في اثناء الحرب العالمية الأولى كلّفت المخابرات البريطانية احد المستشرقين الإنجليز المتصلين بالدراسات الإسلامية ان يضع كتاباً يهاجم فيه الخلافة وعلاقتها بالإسلام ويشوّه تاريخها ليهدم وجودها ومقامها ونفوذها بين المسلمين. فكتب مرجليوث او ارنولد او غيرهما هذا الكتاب فاستخدمته السلطات في الهند او في غيرها، ثم بعد ان انتهت الحرب - وكان الشيخ عبد الرزاق قد أطلع على هذا الكتاب او عثر عليه - هذا ان لم نفترض ان هذا كان باتفاق بينه وبين هذا المستشرق الذي اتصل به حين كان في إنجلترا، او بعض الجهات البريطانية التي تعمل في الخفاء للقضاء على فكرة الخلافة، او التي تحارب الإسلام، [ف -] اخذ الكتاب فترجمه إلى اللغة العربية، فاصلح لغته إن كان بالعربية، وازاف إليه بعض الأشعار والآيات القرآنية التي يبدو انها لم تكن في اصل الكتاب، وبعض الهوامش والفقرات، واخرجه للناس على انه كتاب من تأليفه» .

هذه الأحكام التي تُفحم الخصوم حقاً لم تعد حكراً على ضياء الدين الرّيس. فمنذ سنوات وشمم الاستشراق عادة رائجة بين المثقفين العرب والمسلمين، فالكتب تتكاثر في بيروت والقاهرة والرباط والرياض، وكلها تعزف على الوتر ذاته. وليست الكتب المجال الوحيد لنقد الاستشراق، إذ الجامعات والندوات والمحاضرات تشاركها ذلك، ناهيك عن مقالات صحافية سريعة وإشارات شفووية عابرة تتردد في غير مكان. وهذه كلها تجد ما يرفدها ويُعزّزها في جامعات وكتب غربية.

طبعاً لا أحد يهتم بالآثار التي نبشها هؤلاء المستشرقون، والوثائق والرموز التي فكّوها أو فسّروها، والأميال التي قطعوها، أو الجبال التي تسلّقوها، ولا يعني أحداً أن يكون كارل بروكلمان قد قضى نصف قرن، هو أكثر من نصف عمره، ليؤرّخ الأدب العربي، من غير أن يكون الوحيد

الذي بذل جهداً كهذا. كل ذلك لا يُؤتى على ذكره، بل قد يؤتى على ذكره بوصفه مُستمسكات عليهم، تماماً كما لم يرسخ عن بروكلمان، في الوعي السهل المنتشر، إلا أنه «معادٍ للإسلام».

فالمستشرقون، في آخر المطاف، لا يمكنهم أن يكونوا غير أدوات في مصلحة استراتيجيات معينة يربطها بالعرب والمسلمين عداً لا يفتر، أما أن يكون حب المعرفة، أو الهوى، أو المزاج المغامر، أو الضجر من المألوف، أو غير ذلك، قد قادهم إلى ما انقادوا إليه، فأمر لا يدخل في مطلق حساب واعتبار. ولا يدخل، كذلك، في الحساب أن يلتقي في شخص المستشرق «الجاسوس» والعالم، أو رجل الاستراتيجية والفنان، الشيء الذي يفتره، على الأرجح، أن الناقد لا يستطيع أن يرى إلى البُعد السياسي متعاشاً مع أيّ بُعد آخر للشخصية. فهو، في مذهبه، ليس البُعد الأول فحسب، بل الأوحد.

وما يُضاعف خطورة المذهب الذي نحن في صدد، والذي لا يزال يلقي أوسع الترحيب، انسجامه مع المرحلة التي يمرّ فيها العالم والثقافة العربيان راهناً، حيث يستشري التّعصب والكراهة، وتتمادى مشاعر العداة للأجنبي، فتتجسّد في أعمال من القتل والخطف، تصاحبها الرقصة الدموية اللّولبية لـ «الهوية» التي لا تقتصر على بلدان العالمين العربي والإسلامي، وإن استفحلت فيهما.

وفيما تسطع المأساة مصحوبة بفكر المأساة، وينتشر العزوف عن العالم المؤبّل، مُرفقاً بتبريره النضالي، لا يطمح هذا الكتاب إلّا إلى وضع عصا، أو حتى قسّة، في عجلة هذه الآلة الضخمة. ففي حدود الحرب على الاستشراق تحديداً، تُقدّم هذه الآلة مساهمتها الملحوظة في تخريب الشخصية العربية، والبناء على هذا التخريب، ذاهبةً إلى وجود الخطّة المُحكّمة وراء كل حركة، ومُعتبرة أن ذاك الكمّ الكبير من المعرفة

والوصف والسرد ما هو إلا التآمر والتخريب والتشويه لحقيقت «نا»، على أيدي «جنس» لا يجيد إلا التخريب.

والاهتمام الأساسي لهذا الكتاب ينصبّ، لا على الاستشراق في موقعه من السّجلات الغربية، بل عليه وعلى تأثيرات الحرب عليه في العالم العربي، طامحاً إلى إحداث تغيير، مهما كان طفيفاً، في وجهة الموضوع، أي نقله نحو الداخل العربي ومسؤولياته، ودفعه إلى القياس والمقارنة وتفحص نظرتة هو إلى «الآخر». وإذا كان لا بُدَّ، بطبيعة الحال، من رصد السّجال الغربي في الحدود المتعلّقة بالجانب العربي، إلا أنّ الأولوية ينبغي أن لا تضيع إطلاقاً. فهناك يُقتصر الأمر على سجال تحتمله الحياة وتحضُّ عليه، لكنّه، هنا، وثيقُ الصلة ببرامج تُهدّد الحياة تهديداً يومياً بالموت، كما نرى في الجزائر ومصر، وكما رأينا في إيران وبين سائر المُهتاجين المُطالبين برأس سلمان رشدي. فبحجة زعم أو زعمين، واتهام تآمرٍ أو اتّهامين، تضيع مكتبة وذاكرة كاملتان، ونحتشد جميعاً لمكافحة المطر بحجة أنه يجعل الطرقات موحلة!

ح.ص

على وشك التوتاليتارية

بحرارة لا تُعادلها إلا بساطتها، تساءل المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ذات مرة: «ما أهمية الأفكار التي يحملها شامبليون، ما دام أنه فكّ لنا رموز الهيروغليفية؟». لكن البديهي ليس، بطبيعة الحال، بديهيّاً في نظر الجميع. ففي العالم العربي تحديداً، تسود البديهيّات المُضادّة أكثر مما تسود البديهيّات، لا بل إنّها تُكرّس سيادتها إلى حدّ تصير معه هي البديهيّات التي لا تقبل الاعتراض.

وبعض ما ينتج عن ذلك أنّ العداء للاستشراق يتحوّل، يوماً بيوم، نوعاً من الإجماع، أو لوناً من ألوان إيديولوجيا شعبية عابرة للفئات والمصالح والأفكار، تحتلّ مقعدها إلى جانب أفكار بسيطة كُحِبّ الوطن، أو العداء للمستعّفر. ومع أن عدداً كبيراً من المُستشرقين وغير المُستشرقين الغربيين فنّدوا هذه الميول، التي تصدّى لها بعض العرب أيضاً، إلّا أن الطابع الشعبي أو الإجماعي الذي تحظى به، كُتِبَ له حياة مديدة يصعب التكهّن بنهايتها.

غير أنّ النزعة المذكورة، وعلى رغم شبهها ببساطة ما في النُفس الأولى، لم تكن «عملية إنتاجها»، في الصيغة التي نعرفها اليوم، خالية من بعض التعقيد. فالأكاديمي الجامعي، خصوصاً إذا ما صدّر عن جامعة غربية تملك الشعوب المتخلّفة حيالها عُقدّاً تُساوي الشتائم التي تكيلها لها، كان يستدعي وسيطاً منبهرّاً به، يقف بينه وبين «الجماهير»، فيفعل فعل النار في هشيم الاستعداد الأسطوري لديها. وهذا الوسيط الذي يُترجم النص الأجنبي ثم يُعتمّ مضامينه، ما هو إلّا المُثقف العربي النضالي، المُنتشر بكثرة وإفراط ما بين المغرب والخليج. فهو يُلحِق التبسيط بأفكار الأستاذ المؤسّس المقيم في «الغرب»، ثم تتولّى «الجماهير»، بدورها، تبسيط ما نقله إليها الوسيط المذكور. وهكذا نمضي في هذا النهج الاختزالي، إلى أن تتعادل الفكرة تماماً مع نفوسنا الخام، فنرُدّها إلى حيث صدرت، ونُحرّرها من

(١) بالمعنى الذي أعاد تأسيسه الكاتب والمؤلف الأميركي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد، وازداد تشوهاً على أيدي الاتباع العرب.

(٢) الأرقام مأخوذة من دراسة للباحث التربوي اللبناني عدنان الأمين، نُشرت في جريدة الحياة في ١٩/١/١٩٩٢.

الحذلقَات التي طرأت عليها خلال رحلتها الطويلة. قد لا يكون مجرد صدفة أن يقع العداء للاستشراق هذا الوقع الحسن على فئة المناضلين الشبان، الذين يلعبون في حالة العالم العربي، دور النشر والتعميم اللذين يغلب الشفوي فيهما الكتابي، أو نزول المسافة الفاصلة بينهما. فهؤلاء يجمعهم بالأساس النظري الذي نهض عليه العداء للاستشراق^(١)، قاسم مشترك، سوسيولوجي، ليس من الجائز، في أي حال من الأحوال، التقليل من أهميته.

ذلك أنّ المدرسة والجامعة، بوصفهما الوحدتين الإنتاجيتين الأهم للتعليم في عالمنا المعاصر، ليستا المصدر الأوّل الذي انبثقت منه «معرفة» الشبان النضاليين في العالم العربي، والعالم الثالث عموماً. وقد يكفي مؤشراً على عجز التعليم الحديث عن التوسّع بالدرجة المطلوبة لإشباع حاجات القطاعات الحديثة للكفاءات، أنّ الطلاب العرب في الخارج يُشكّلون، بحسب أرقام ١٩٩١، نسبة ٩٪ من مجموع الطلاب المُقيمين في العالم العربي، بينما تنخفض النسبة نفسها إلى ٠,٩٪ في بلد كفرنسا.

وفيما تبلغ نسبة المُلتحقين بالمدارس الابتدائية ٧٠٪ ممن هم في عمر الالتحاق بها، فإن نصف من يبلغون الـ ١٥ سنة وما فوق، أي سنّ التسييس واكتساب الأفكار، أمّيون. وهذا الضيق في الذروة الجامعية للهزم التعليمي إنما يدلّ، في ما يدلّ، على محدودية الرقعة والمرجعيتيّتين تشغلها الجامعة في حياة الشبيبة العربية وصناعة قناعاتها^(٢).

فهؤلاء اكتسبوا معارفهم من «وحدات» لم تكن تتردد، في بعض الأحيان، عن رسم نفسها منافساً للجامعة، لا مُجرّد مُصلح لبعض جوانب قصورها، أو باعٍ على تلاؤمها مع مُستجدّات ثقافية أو ظروف وطنية وقومية مغايرة. وكانت الوحدات البديلة، التي تمثّلت أساساً في «الحزب» النضالي، وفي السنوات الأخيرة في «الجامع»، وجدت تمهيداً في إصرار الحركات التغييرية كلها على تعديل برامج لتعليم والتدخل في شؤون مؤسساته. أما النتائج، كما تبيّن لاحقاً، في معظم البلدان

(٣) فؤاد زكريا، «نقد الاستشراق وإزمة الثقافة العربية المعاصرة - دراسة في المنهج»، مجلة فكر للدراسات والأبحاث، القاهرة - باريس، ١٩٨٦، ص ٧٢، الذي يورد أمثلة أخرى على ترزني المصادر والتجليات الأخرى لصناعة العقل في المجتمعات العربية، كان تكون «معارض الكتب في البلاد العربية ما زالت تضم نسبة طائفة من كتابات تركز نفسها وتعيد ما قيل من قبلها مئات المرات منذ مئات السنين»، وإن يكون الكاتب نفسه (ف. زكريا) «تعرض لأوسع هجوم من الصحف والمجلات وخطباء المساجد، لمجرد أنه تجاسر على القول إن الذين حققوا العبور في ١٩٧٣، لم يكونوا هم الملائكة، وإنما كانوا جنوباً مدربين تدريباً عصرياً».

(٤) إدوارد سعيد، الاستشراق - تصورات غربية عن الشرق، (بالإنكليزية)، بنفوين، ١٩٧٨، ص ٣٢٢ و ٣٢٥.

المستقلة حديثاً، فكانت، غالباً، آرتداداً بالعلوم إلى سوية أدنى.

فما بدأ، مع بعض حركات اليسار الراديكالي، دعواتٍ إلى «تعليم منتج» وإلى تقليص لدرجة الاهتمام باللغات الأجنبية، بل تقليص لكل «الكماليات» المعرفية التي تتعدى محور الأمية بالمعنى الأوسع للكلمة، انتهت مع الحركات الأصولية دعوات، مرفقة بالقوة الجسمانية غالباً، إلى تدين التعليم كلياً. وقد آل هذا الوضع، على ما يصف أستاذ جامعي كبير عمل في غير بلد عربي، «إلى حد أن نسبة كبيرة من طلاب الجامعة - أعلى شريحة تعليمية - تقاوم بشدة من يدعوها إلى التخلي عن الاعتقاد بالسحر والحسد»^(٣).

وبدوره لا يكتف العدا للاستشراق عواطف أصفى حيال المعرفة، أكان منها ما يأتي من المدرسة والجامعة المحكومتين بتوازن قوى مجتمعي أعرض، أم الصادر عن غيرهما مما تنتجه شبكة العلاقات في عالم تنعقد سيادته للطرف «الإمبريالي». فقد صدر

إدوارد سعيد نقده سوء الأداء التعليمي في الشرق الأوسط بأن «الجامعات في العالم العربي تُدار، عموماً، تبعاً لنمط تمت ورائته عن القوة الكولونيالية السابقة، أو تم فرضه، ذات مرة، من قبلها، مباشرة»، ويلوح للبروفيسور في جامعة كولومبيا أن التعليم الغربي، في ارتباطاته بالمصالح التي يخدمها، هو البوابة الوحيدة المشرعة على الأزمت التعليمية في العالم العربي و «العالم الثالث» عموماً^(٤).

وهذا النقد إنما يطاول المعارف التي تنجم عن مراكز الأبحاث أو عن تجارب الاكتشاف المباشر، فترسم عن الوضع، الذي هو موضوعها، صورة توهمية لا تلبث أن تغلب على الوضع نفسه وتطويه. فالمعرفة، في هذا التقدير، وبالبناء على أفكار الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، عملاً بتأويل سوف نعرض له لاحقاً، ترتبط بالسلطة ارتباطاً لا فكاً منه. فإذا كانت السلطة تُنتج المعرفة، فإن الأخيرة تقوم،

(٥) المرجع السابق، ص ٢٣ - بدورها، بخدمة شقيقتها وترويجها، على حساب واقع
٢٤.

وتطبيقاً لهذا التصوّر على علاقة الغرب بالشرق، أو
علاقة «السيد» بـ «العبد»، بحسب إدوارد سعيد وباقي نقّاد الاستشراق، يسير الأمر
في اتجاهين غير متوازنين إطلاقاً، فيكون التقدم المعرفي للغرب سلّطة له على
الشرق، فيما تعمل السلّطة الاستعمارية، والإمبريالية من بعدها، على تمكين معرفة
ملائمة لمصالحها وتصوّراتها الأصلية. وفي الأحوال كافة، وعبر الأبحاث ومراكزها
ومناهج التعليم والأسفار والسرد والوصف، يتولّى صاحب السلّطة إنتاج صوّر توهميّة
وتخيّليّة، أكثر منها فعليّة بما لا يقاس.

وهكذا نجدنا، عبر الاستشراق الذي أوكلت إليه هذه المهمة، أمام شرق مُفَبَّرَك،
لا صلة له بحقيقته. فهو شرق الغرب بالتحديد، لا الشرق نفسه كما هو حقاً.

على هذا النحو يُصنّف خصوم الاستشراق ما هو سلطوي في المعرفة، في مقابل
امتصاص ما هو معرفي في السلّطة وتقليصه، مُختزِلين قدرة المعرفة على تشكيل
العالم الأخلاقي الذي تُمارس فيه السلّطة، لِخِزَالِهِمْ ما يمكن أن يُحدثه التاريخ، بما
فيه تاريخ المعرفة إياها. ويؤول الأمر، في آخر المطاف، إلى التعامل مع الإثنين
ككلّ واحد، إما أن يُقبل، ويكون القبول إذعاناً للسلّطة والقهر، أو أن يُرفض فيكون
الرفض علامة على التحرر من الوهم وسلّطته.

بيد أن تأويل إدوارد سعيد لفوكو، الذي شكّل تمهيداً للنظري لنقد الاستشراق،
ليس من الأمور المسلّم بها أصلاً. فسعيد نفسه أشار إلى هذا، أن:

«فوكو يعتقد أن النص أو المؤلف الفرد، هو، على العموم، ذو أهمية
ضئيلة جداً. تجريبياً، وفي حالة الاستشراق (وربما من دون سائر
الحالات)، أجد أن الأمر ليس هكذا. تبعاً لذلك، فإن تحليلي يوظّف قراءات
نصّية قريبة، هدفها الكشف عن الديالكتيك ما بين النص أو الكاتب
الفرد، وما بين التشكيل الجماعي المعقّد، الذي يصب عمل النص أو
الكاتب كإسهام فيه»^(٥).

لكن ما صرّح به سعيد من خلاف، يبقى طفيفاً وتموّهياً، بالقياس إلى ما يوضحه
الباحث اليساري الهندي إعجاز أحمد، مما يحمل على التشكيك بالتماسك النظري
لإدوارد سعيد نفسه. يقول أحمد:

«سوف لن اتفحص هنا مقترحات فوكو تلك التي تثير التساؤلات بصدها، لأنني معني في هذه اللحظة، فقط، بالشكل الذي يظهر فيه فوكو في فكر سعيد. ذلك انه، بعد اختلافه عن ماركس في تلك المقدمات الأساسية، يمضي فوكو في تعيين الحدود المكانية والتركيب الزمني للمعنى المعرفي [episteme] الذي هو معني به. فهو يصر على انه معنى معرفي «غربي»، اما بالنسبة لسائر الإنسانية، فهو لا يملك أية مزاعم تتصل بالمعرفة. ثانياً، فهو يوضع تركيب هذا المعنى المعرفي، تاريخياً، في العمليات التي تتراوح ما بين حوالى القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر. صحيح ان فوكو يتجنب على الدوام القاموس الماركسي، لكنه يعرف عماذا يتحدث - تحديداً، عن ظهور المجتمع البورجوازي الذي يمتد مما يُسمى التراكم «الأولي» وصولاً إلى الثورة الصناعية الأولى. وباستثناء تاريخ الجنون الذي انجزه قبل الاشتغال على نظامه الفلسفي كما تجسد في نظام الأشياء و اركيولوجيا [حفرات] المعرفة - مع استثناء هذا الكتاب - فإن كل السرديات التي جمعها قبل ١٩٧٨، خصوصاً تلك التي في المراقبة والعقاب الذي يذكره سعيد تحديداً، ينطلق من بوتقة البدايات البورجوازية. والمعنى المعرفي هذا غربي لانه متموضع في الانتقال الذي حصل تحديداً في أوروبا».

ويمضي أحمد خطوة أبعد، معتبراً أن فكرة القول بـ «خطاب» يتعدى الحقب التاريخية، كما فعل سعيد، فكرة مضادة جذرياً للفوكوية، فضلاً عن تضادها مع باقي المذاهب والاتجاهات الفكرية . فـ

«فوكو، في المراقبة والعقاب، ما كان له، ببساطة، ان يقبل بوجود أي ناظم لاحم يجمع اليونان القديمة بأوروبا الغربية الحديثة، ما خلا ان أوروبا ما بعد النهضة شرعت تبحث عن نريتها، بطريقة خيالية إلى هذا الحد أو ذاك، انطلاقاً من ذاك القَدَم، فيما كانت تنقلب على معظم فرضياتها المسبقة الشائعة. وعند هذه النقطة لم يتحدث فوكو، إطلاقاً، عن خطاب مكتمل قبل القرن السادس عشر، لأن ما سماه آنذاك «خطاباً» يفترض مسبقاً، كلازمة ملازمة له، عقلانية من النوع ما بعد القروسطي، تسير جنباً إلى جنب مع التوسع المتزايد لأشكال الدولة الحديثة، والروابط المؤسسية الحديثة، والإنتاجات الاقتصادية المجعولة موضوعية، والأشكال الحديثة من التخطيط العقلاني. اما فكرة سعيد القائلة إن فكرة التمحور الأوروبي الإمبريالي الحديث حول الذات، موجودة أصلاً في المسرح الطقسي

(٦) إيجاز لحمد، في النظرية - الطبقات، الأمم، الأدب، (بالإنكليزية)، فيرسو، لندن - نيويورك، ١٩٩٢، ص ١٦٥ - ١٦٦. هذه التمييزات التي يقيمها إيجاز لحمد، أحد أبرز دارسى الفكر الغربي المعاصر، فانت تماماً أحد الفوكوين العرب المتحمسين، سالم يفوت، الذي اصدر كزاساً ينبثق من محطة اللقاء الفوكوي - السعيدى المفترض. انظر كتابه، حفريات الاستشراق - في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربى، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

(٧) توصل معار آخر للاستشراق ومعارفه إلى أن مفهوم «الكشف الجغرافية» يدلّ على معاني منها «النظرة الذاتية الخالصة التي تنم عن عنصرية بغيّة» و «إنكار التاريخ الحضارى للشعوب اللاروبية» و «بداية الاستعمار التقليدي القديم الذي خرج فيه الوعي الأوروي ممثلاً خارج حدوده» و «بداية القضاء على الثقافات المحلية بعد تعلّمها» و «بداية نهب ثروات الشعوب اللاروبية ونقل سكانها في اكم حركة نهب بشري عرفها التاريخ» و «التشويه المتعمد لثقافات الشعوب المستكشفة حديثاً». حسن حنفي، مقدمة في علم الاستشراق، الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٣٩.

(٨) هذه النظرية التي يُراد لها الاستعمال في مواجهة الاستشراق ليست، بلتماً، متماسكةً بالقدر الذي

للتراجيديا اليونانية (...) فليست فقط لاتاريخية بالمعنى البسيط للكلمة، بل هي ايضاً وتحديداً معادية للفوكوية بالمعنى المنهجي».

وانطلاقاً من هذا الاختلاف، يلحظ أحمد افتراقاً آخر، سوف نعاود مواجهته لدى الكلام على النسبية الثقافية، وهو أنه:

«ليس عديم الدلالة أن فوكو لم يبين تاريخ أي خطاب على قاعدة النصوص الأساسية. فالمسلك التحليل نفسي منذ فرويد، لا يملك، في فكر فوكو، أي امتياز على الكاهن الريفى الذي يشرف على اعتراف البنات الكاثوليكيات. إنه دائم التمييز بين «الخطاب» وبين التقليد الغربى والذهنية والمؤسسة (...) اما سعيد فلا يتقيد بأي من هذه الضوابط»^(١).

غني عن القول أنّ إحلال هذا التعادل المغلق بين السلطة والمعرفة، في معزل عن الأزمنة والأمكنة والظروف التاريخية، ومن ثم ردّ النقاش كلّ إلى سوية السلطة التي ينتهي عندها كل شيء، هو استبعاد لإمكان المعرفة بصورة مستقلة نسبياً، وكذلك للمكاسب الإنسانية التي تنجم عنها^(٢). والحال أن نظرة تُسّيس المعرفة إلى هذا الحدّ،

وبالتالي تحصر كل عمل استشراقي في أغراضه السياسية والاستراتيجية المفترضة^(٣)، نظرة تُطلّ على

يُظهرها شكلها الخارجى. فالسياسي فيها يبلغ تضخمه حدّ الابتلاع الكامل لكل نظام معرّي بما في ذلك نظامها المفترض نفسه. وهذا ما يدلّ عليه تسامح اصحابها مع مستشرقين «يقفون مع العرب» سياسياً. هنا تطفى الانتقائية على «علم» العناء للاستشراق، وهذا يشابه، في عدم تماسكه، كيف أنّ الحركات الأصولية المعادية للغرب هي ايضاً شديدة التعويل على الأوروي الذي تصدر عنه شهادة إيجابية في صدد الإسلام. ومن علامات

نقص التماسك غَضُ النظر عن الاستشراق السوفيَّاتي «الحليف» على رغم إصداره أحكاماً في الإسلام والمجتمعات العربية، على ضوء «الماندية التاريخية»، تتعارض مع كلِّ عناصر الصورة العربية أو الإسلامية عن الذات، ما ينم عن تطبيق معايير التحالف والعناء السياسيَّين تطبيقاً محكماً والياً على العلوم، هكنا نشهد انحطاطاً في سياسية النظرية يصل بها إلى سوية سياسوية بالغة الضيق.

(٩) إدوارد سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٥٢ و ٣٢٨.

(١٠) سبق للكتاب العراقي كتعان مكّيّة، (سمير خليل)، ان تسامح، «لماذا لا نسمع عن مُثقفين «مؤيدين للفرنسيين» أو «مؤيدين للأميركان اللاتين؟»، معتمداً أن هؤلاء، ببساطة «لا يوجدون». فيورخيس وماركيز ينظران إلى نفسيهما ككتّابين جانا من الأرجنتين وكولومبيا (...). هذه ليست الحال مع الكتّاب الذين من الشرق الأوسط أو يكتبون عنه». القسوة والصمت، (بالإنكليزية)، جوناثان كاليب، لندن ١٩٩٣، ص ٣٣٧. وكان للثقف المصري الجليل فؤاد زكريّا قد طرح التساؤل نفسه في معرض نقده الاستشراق، «هل يجري أخذُ منا، في تقييمه للمستشرقين، ان يضع لهم معايير علميّة خالصة، بحيث يفضل الأعمق بحثاً والأكثر جهداً والأوسع معرفة، بدلاً من تلك المعايير «الذاتية» التي نتمسك بها، مثل مدى التعاطف مع العرب؟ هل

يجرؤ أحدٌ على ان يتقبّل المستشرق العلامة حتّى لو لم يكن يتعاطف معنا؟». مجلة فكر، سبق الاستشهاد، ص ٦٥.

الاحتمال التوتاليتاري، وقد يتعدّى أمرها مجرد الإطلال إلى الانخراط الفعلي والعميق. فالعالم أو الباحث أو الفئان أو الرحالة، تبعاً للنظرة إياها، يحدوه في ما يقوم به، غرض سياسي أو استراتيجي، ظاهر أو مستتر، فيما الكون الذي تتحرّك فيه الكائنات والأشياء، كونٌ للسياسة وللسياسة وحدها، أو تبعاً لما جزم بأمره سعيد:

«نادراً ما اهتم المستشرقون بشيء ما خلا الهمنة على صلاح «حقائق» هم العفنة، بتطبيقها، من دون كبير نجاح، على سكان محليين غير متفهمين، وبالتالي منحطين».

«المسألة الأساسية لديهم هي الاحتفاظ بالشرق تحت سيطرة الرجل الأبيض»^(٩).

وهذا التسييس إنما امتدّ إلى الكتابيّة والأسلوب على شكل يكاد يكون تفتيشياً. ففي مدى عمله يطرح نقد الاستشراق، نظرياً على الأقل، احتمال قمع الكتابة نفسها، حيث يصير الغرض المعلن لنقد النصّ موقفه الصريح من العرب والمسلمين تحديداً^(١٠)، أما المعايير الكتابيّة نفسها فلا تحظى بأقل عناية نظراً لدمجها الكامل في «الموقف الاستشراقي». وعلى رغم الفوارق بين سويّتي الاحتمال النظري وحالات التحقق الفعلي، يصعب على المراقب أن لا يتذكّر تجارب الكتابة والتأليف المريرة مع المكارثية

يجرؤ أحدٌ على ان يتقبّل المستشرق العلامة حتّى لو لم يكن يتعاطف معنا؟». مجلة فكر، سبق الاستشهاد، ص ٦٥.

أو الجدانوفية، حيث كان المعيار السياسي، المتوهم غالباً، هو المعيار الأوحـد في إصدار حكم مبرم.

بهذا المعنى رأينا ناقدة الاستشراق رنا قباني تأخذ على المستشرق البريطاني إدوارد لين، مثلاً، أنه وصف الرسائل والنوافذ والسقف، مما لا ترى فيه غير الرتابة ولزوم ما لا يلزم للمعنى^(١١). وإذا كان من نتائج تحويل مقاييس الصدق والكذب الجامدة مقاييس مُطلقة في الحكم على عمل أدبي ما، إدانة الوصف الذي يحاول معادلة الواقع، فمن باب أولى أن تتم إدانة الخيال الأبعد عن التزام المعايير هذه. وذلك، مرة أخرى، ما تفعله قباني التي تطالب الأديب والرسام بالتزام الواقعية الباردة، لأن المطلوب معرفة الشرق لا تخيـله. فهي لا تتردد في الحسم، من هذا الموقع، بأن

القليلين فقط

«هم الذين استطاعوا ان يرسموا المشاهد الشرقية كما راوها، دون ان يضيفوا عليها شيئاً من عندهم»^(١٢).

أما إدوارد سعيد فذهب خطوة أبعد في هذا الاتجاه. فهو حين قارن بين الرحالة والحجاج الإنكليز وزملائهم الفرنسيين، لم يعثر على مصدر يستلهمه هؤلاء لخيالاتهم أهم من الماضي الإمبراطوري لبلديهم، بالمعنى الاستراتيجي الضيق للكلمة. فالإنكليزي يُساوي الشرق بالهند، فيكون، بالتالي، مُهيئاً لأن يرى في الشرق الأدنى طريقاً إليها، فيما الفرنسي يستلهم، في الدرجة الأولى، تاريخ الإخفاقات ما بين نهاية الحروب الصليبية ونهاية الحملة النابوليونية على مصر. وهذا المصدر الاستراتيجي للذاكرة الاستشراقية لا يجد عمقه المرجعي، عند سعيد، إلا في الكتب الدينية (المهدين القديم والجديد)، بصفتها جزءاً من ميراث الشعوب الأوروبية، خصوصاً في تعاملها مع الأراضي المقدسة والنظر إليها^(١٣). وهذا الحكم، فضلاً عن مبالغته في تسييس الخيال، إنما يفترض أن ذاكرة واحدة وحيدة تجمع أفراد شعب

(١١) انظر، رنا قباني، اساطير لورويـا عن الشرق - لفق تسند، دار طلاس، دمشق ١٩٨٨، ص ٨٧ - ٩٧. هذا كتاب صدر بالإنكليزية اصلاً فلما تُرجم إلى العربية اضيف إليه العنوان الفرعي الذي يوحى للعري، (الموقن اصلاً بذلك)، أن لورويـا لم تسند إلا بالتفريق؛
(١٢) للمرجع السابق، ص ١٢٩.
(١٣) انظر، إدوارد سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ١٦٩ وما يلي. عملاً بهذا المبدأ يصعب على العربي والمسلم ان يتصورا إسبانيا إلا انطلاقاً من كونها الأندلس، والحرب الدينية التي لاثراها فتحها ثم مغادرتها.

(١٤) وهي دلماً ذكورات عنة. الملاحظة لوضاح شرارة.
 (١٥) |. سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ١٧٣ و ١٧٥.
 (١٦) رنا قباني، اساطير...، سبق الاستشهاد، ص ٢٧. لكن إدوارد سعيد يحاول تطويق حجة كهذه بالقول إن «نمو المعرفة، خصوصاً المعرفة المتخصصة، عملية بطيئة جداً، فعلية نمو المعرفة، بعيداً عن أن تكون مجرد عملية إضافية وتركيبة، هي ذات تراكم انتقالي، وإزالة، وحذف، وإعادة ترتيب، وإصرار من داخل ما سمي إجماعاً بحثياً». الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ١٧٦. إلا أن هذا كله لا يفتر تماماً واقع أن المعرفة الفردية نمت وتطورت، بما فيها المعرفة بالشرق، فلم يخل البطل والإزالة والحذف وبقي الأوصاف الصحيحة دون حصول التراكم نفسه. وحينما يُقز سعيد بهذا التراكم ينسب إليه الشبهة بتراكم الكائنات البشرية والأراضي، الأيل إلى الموت. ف «الذقة في إعادة الصياغة، والعلم، وحتى الخيال، تستطيع أن تعبد الطريق إلى ما سيفعله، لاحقاً، على الأرض في الشرق، الجيوش والإنارات والبيروقراطيون»، ص ١٧٣.

من الشعوب بإسمنت الحروب القومية والفتوح والدين، طاردةً منها كل ما عدا ذلك، وقامعة كل خيال وكل ذاكرة^(١٤) بالمعنى الفردي، أو حتى اللاسياسي، للكلمة.

والاستعداد القمعي يتعدى الكتابة إلى الكاتب الذي يُطالب فعلاً بالتجرد من نرجسيته التي تصاحب، بدرجة أو أخرى، كل عملية كتابية. فما يهم شاتوبريان من الشرق، في مأخذ سعيد عليه، هو «ما يُحدثه [الشرق] لشاتوبريان، وما يُتيح له لروحه أن تفعله، وما يسمح له أن يكشفه عن نفسه وأفكاره وآماله»، إذ «اهتمامه أن يُحفر اسمه على الأهرام»، فيما الكتابة عنده «فعل حياة»، إلى ما هنالك من أوصاف لا يحوزها إلا مُبدع يُعطي الكتابة أولوية ترقى بها، عنده، إلى مصاف حياته^(١٥). لكن الكاتب يبقى مُطالباً بالتجرد، تالياً، من جمهوره الذي يتوجه إليه، ومن التفاعل مع أذواقه، أو من مُشاطرته هذه الأذواق. وهذا ما لم تكفْ تُعبّر عنه انتقادات مُتكررة للاستشراق مفادها أن المستشرقين يُخاطبون جمهورهم الغربي، وأنهم في بحثهم عن الشهرة على حساب الشرق وأهله يُحيلون الشرق وأهله إلى مجرد موضوع يستفيدون من شهرته!

ومثلاً يُطالب العمل الإبداعي بالتجرد من الوصف والخيال، يُطالب العمل البحثي بالتحلل من كل نشاط بحثي سابق عليه، أو من كل تراكم هو من شروط تنامي المعرفة أيّاً كان حقلها. وبهذا المعنى يُدان كل سلوك من قبيل قراءة شاتوبريان مائتي كتاب عن بيت المقدس وفلسطين قبل توجهه إليهما، فيصير عمله، في جانبيه الإبداعي والمعرفي سواء بسواء، بمثابة «قيام بالرحلة قبل أن يرحل بالفعل»^(١٦)، بل يصبح هذا الحرص على التراكم المعرفي مُجرد

ضرورة للحفاظ على الأسطورة الغربية^(١٧). وكما هو واضح جداً فإن تقديرات كهذه، وما قد يترتب عليها من إرشادات عملية، هي ما لا يعمل بموجبها ولا يركن إليها أي سائح معاصر ينوي زيارة بلد غريب ومُستغلق عليه.

والثبوتي الجوهري في هذا التأويل هو افتراض أن التراكم السابق لا يعدو كونه نصّاً غريباً ناجزاً، لم يُضفَ إليه المتأخرون من الغربيين شيئاً يُغيّر ما خطّته يد الزائر الغربي الأول. فريتشارد بورتون «يُعيد كتابة» إدوارد لين، كما يعيد نرفال كتابة لامارتين من طريق شاتوبريان، وتصبح رحلة فلوبير إلى الشرق مجرد ذريعة لإبدائه حالات كانت تنتابه قبل الرحلة^(١٨)، وهكذا دواليك^(١٩).

وإذا كان هذا كافياً لأن يُشكّكنا بأغراض جميع النقاد الغربيين الذين تعارفوا على نسبة الإبداع إلى المذكورين، أو بسوء تقييمهم البالغ تخوّم البله، والمُعتمّ على شعوب بأكملها، فإنه يضعنا، من ثم، أمام احتمالين أقصيين أحلاهما مرّ: إما العَوْدُ على بدء النصّ الغربي «الناجز» والمُراوِحة في شرنقة مزعومة المعرفة، وهذا ما يبدو أن «الغرب» ضلّلنا، أو ضلّل نفسه به حين زعم الإبداع لمبدعيه، أو، في المقابل، الانطلاق من العدم والتأسيس من الصفر، كما في أي مشروع رؤيوي أو انقلابي يسوقه «القطع» مع «العلم» الغربي.

وفي هذا الردّ إلى «شرّ» مطلقٍ ينبغي الانقلاب عليه، أو التأسيس في معزل عنه، يتعادل الكل في الجريمة، على تبائن ما ارتكبه. فبينما يحظى شاتوبريان بنقد مؤداه أنه أناني وفردى، يُغلب ذاته وتفاعلات هذه الذات، على ما يراه من حوله، يستحق لين، على عكسه تماماً، هجاء مُرّاً لكونه ضحّى بفرديته «لصالح الشريعة الاستشراقية» وجعل «الجدارة العلمية والتفصيل الهائل» يُخلّان بالسرد^(٢٠).

فسعيد يكره في لين عدم سرده ويعتبره نوعاً من مصادرة الواقع كما هو، ونوعاً

(١٧) انظر، للمرجع السابق، ص ١٨٠. منذ ١٩٥١، على الأقل، كان ثمة كتاب عرب كمحمد يوسف موسى، يدركون بديهة «الذنب المتواصل والنشاط الحثيث في كل ما يبشرون [أي المستشرقون] من عمل، مع بناء آخرهم على الأسس التي وضعها أولهم، وهكذا يتقدم العلم على أيديهم خطوات ظلمة مملوسة في كلّ ما يكتبون على تعاقب الأجيال». عن دراسة مطوّلة لميشال جحا بعنوان «المستشرقون في الميزان»، نشرها على خمس حلقات في جريدة «الحياة» ما بين ١٤ و ١٨ أيلول ١٩٩٣. والاستشهادات هنا من الحلقة الرابعة في ١٧/٩/١٩٩٣.

(١٨) إ. سعيد، «الاستشراق، سبق الاستشهاد»، ص ١٨٨.

(١٩) للمرجع السابق، ص ١٧٦.

(٢٠) للمرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٤. مثلاً.
 (٢٢) المرجع السابق، ص ٨٦.
 (٢٣) ويندي بوناڤنتورا، أفعى الذئبل - النساء والرقص في العالم العربي، (بالإنكليزية)، دار الساقى، لندن ١٩٨٩، ص ٥٥.
 (٢٤) ا. سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ١٢٨.
 مصر، يُمَاهِي التاريخ المصري المحلي بالتاريخ العالمي «مباشرةً وفوراً»! (٢٢). وإذا كنا سنرى لاحقاً كيف أن هذه السُّمة الأخيرة هي من تجليات الخلط المدهش بين السذاجة الكونية والنسبية القصوى، فما يعنيننا هنا، هو أن يكون أي شيء صالحاً للاستخدام، في نقد الاستشراق ونقضه، مهما بدا متناقضاً ذاتياً. وهذا ما تبلغ انتقائتيه، بل انتهازتيه، حدوداً لا يملك مثلها إلا الفكر الإيديولوجي حين لا يتعَفَّف عن أقصى الذرائعية.

ومن ذلك أن الفكر المناهض للاستشراق يحمل ملمحاً آخر لا يبعث إلا على الخشية والقلق، وهو فرْزُ المادَةِ قَيِّدِ النقد، والعملُ على حجب ما يتعارض منها مع النظرية التي يُراد توكيد صوابيتها. وعلى هذا النحو تُطمس أحكام استشراقية كاملة، جازمة في خلاصاتها الإيجابية، بل التفضيلية، للعرب والمسلمين، فيما يتم التركيز على أحكام سلبية، أو أخرى قابلة للتأويل السلبي، علماً أن «مواقف المستشرقين من الشرق الأوسط»، هي، بحسب وصف بسيط ومعبّر لإحدى المستشرقات البريطانية، «متنوعة تنوع الكائنات البشرية» (٢٣)، ما لا يعوز إلى تقديم الأمثلة والبراهين.

أما حين يتم الاعتراف بإنصاف حكم استشراقي للشرق أو الإسلام، فيُصار إلى إخضاع هذا الحكم لعمليات تحليلية متوالية، وتأويلات مبالغ فيها وفي حذلقتها، لينتهي الأمر، في آخر المطاف، إلى حيث كانت نقطة الانطلاق الأولى. فإذا تعدّر إنكار أن سيلفستردو ساسي أحب الشعر العربي ودافع عنه، سارع سعيد إلى الاستدراك «أن ما يقوله حقاً هو أن الشعر العربي ينبغي تحويله، على نحو صائب، على يد المستشرق، قبل أن يُمكن تسميته» (٢٤)، وهذه الـ «حقاً»، بما فيها من تمثيلية مزعومة وتنظيم مُبالغ فيه للنص، ترقى إلى مصادرة ما، كان من المُتَخَيَّل أن يتسامح

(٢٥) انظر مساهمة جولنا ليدل وشيرين م. راي. المعنونة «بين النسوية والاستشراق»، في م. كينيدي وك. لوبلسكا وف. ولش (إعداد)، إقامة صلات، (بالإنكليزية)، تيلور اند فرانسيز.

سعيد مع مُستشرق يُصدر مثلها على نصّ عربي. لكن أخطر النزعات التي ينطوي عليها العداء للاستشراق تفضيله الأفكار على الوقائع والبشر الفعليين. فالذاتية الوطنية، وفق ما يرى، تُصارع إلى ما لا نهاية ضد السيادة الغربية، السياسية أو الاقتصادية،

في سياق سيناريو أوحّد لا يصاحبه اكتراث فعلي بحال الناس المعنيين وطرق عيشهم. وما دام أنّ الصراعات تدور في عالم الأفكار المنقطع عن الوقائع، أو المتصل بها بخيط واهٍ، صار من المستبعد الاكتراث بحالات وأوضاع لا تنطبق عليها الوجهة الفكرية المعمول بها.

بهذا المعنى لا يعود مُهتَجاً، مثلاً، أن يرتبط الحضور الاستعماري بتحسّن وضع المرأة في المستعمرات، أو أن ترتبط العملية العسكرية الأميركية في الصومال بوقف الموت جوعاً، ولو لفترة أشهر. أما المهم فيبقى مائلاً في أفتوْمِي السيادة الثقافية والتّميّط الحضاري وحدهما، اللذين يُنزلهما الوجود الغربي بالمرأة والصومالي. وقد سبق لنسويّتين مُعاديتين للاستشراق أن عبّرتا بصورة ناصعة عن هذا الاتجاه، حين انتقدتا كتاب الهند الأم لكاثرين مايو، التي راعها تخلف المجتمع الهندي ومُعانة المرأة الهندية، وتحوّل كتابها المذكور إلى مرجع في التعريف ببؤس الهند، وبؤس المرأة خصوصاً. فقد جزمت النسويّتان هاتان بأن

«مقاربة مايو إمبريالية صريحة، لانسوية. فكتابها يستغل اضطهاد

النساء الهنديّات لثبّت السيادة الثقافية الأوروبية، ويصرح بأن الهنود غير مُهيّئين للاستقلال»^(٢٥).

والحقّ أن السّهولة المفرطة في استخلاص وحدة البؤس الثقافي والاقتصادي، أي التّصوّر والقيمي والحياتي معاً، لم تعد اليوم على ما كانت عليه في القرن التاسع عشر. فالصّناعة والاستعمار والمستعمرات كلها مُصطلحات تغيّرت معانيها أو التّفى الكثير منها تماماً، ممّا جعل العلوم الاجتماعية في الخيار بين البقاء في أسر الإيديولوجيات الكبرى التي تهبط على المجتمعات من أعلى، والمقاربة التجريبية لهذه المجتمعات من دون ترسيمات كلّية. إلّا أن عمل الإيديولوجيات الكبرى، كما يجلوها نقد الاستشراق، يكاد يشبه الكليشيه المنسوب إليها لناحية ضيقها وميولها الطاردة والنابهة. ذلك أن المعركة الفكرية المُنقطعة عن العالم تمام الانقطاع، تُسبغ

(٣١) ا. سعيد، الاستشراق، سبق على الشق الإيجابي من الأفكار كل إجلال ممكن، الاستشهاد، ص ٦ - ٧. فيما تبلغ حدّ السحق والإعدام في التعامل مع الشق الثاني الموصوف بالسلبية. ففي استعادة، على طريقته، لأنطونيو غرامشي، لا يتردد إدوار سعيد في انتزاع هذا الشق، وفي صدارته الاستشراق، انتزاعاً كاملاً من حيّز «المجتمع المدني»، وضّمّه إلى ما يسمّيه «المجتمع السياسي»، والأدقّ: العسكري، حيث الأمور تتم بالسيطرة والقوة، لا الموافقة والقناعة^(٣٦). أي أنه ينفي عنه، دفعةً واحدة، كل شيء يتصل بحقله، لإلحقه، شأنه شأن وزارة الدفاع وقوات الشرطة مثلاً، بالمؤسسات السائدة ووظائفها!

والواضح أن في هذا الطيّ للحقائق الفعلية، وفي ذاك الاستبعاد لسائر الأنشطة والميول والرغبات والحوافز الإنسانية، كما في التسييس الشامل الكامل لكل ما يقع تحت أبصار النقاد، يكمن وحش ضامر صغير، من مآثره أنه ينزع عن المستشرق كلّ رغبة في المعرفة والتعريف، وكل هوى ذاتي، وكل فضول، وكل حب للاستكشاف. وهنا، يصعب أن لا نتذكّر الجهود الكبيرة التي بذلتها عالمة الاجتماع والسياسة الألمانية حتّى أرندت كي تُبرهن كيف أنّ النظام التوتاليتاري، الذي يرى في البشر مجرد إضافات كميّة قابلة الاختزال، يرى في «الطبائع البشرية» ما يشبه التهديد والخطر الدائمين.

بيدّ أن الوحش الذي ينام في كتاب، أو في عمل أكاديمي، يمكنه أن يستيقظ باحثاً عن ضحايا حقيقيين، حين يسخو الزمن بحركة جماهيرية تقول الشيء نفسه، بطريقتها الخاصة التي لا تتردّد في التنفيذ. وتصفية «العلم الغربي» أو «الاستعمار الثقافي»، وكذلك «الطموح الشخصي للكاتب» و «طلب الترقّي الاجتماعي» و «الأنانية الفردية»، كانت كلها عناوين شهيرة لجموحات هيولية كلّفت مآسي كثيرة في غير مكان من العالم.

ذلك أن هذه النظرة، شأن سائر النزعات التي ترهص بالاستبداد، تسلك إلى بلوغ غرضها طريقاً فوضوياً، هدفه التشكيك بكل ما يقع في مرمى البصر. وفي حدود هذا التناول، لا يكون المطروح للتشكيك أقل من مكوّنات الحضارة نفسها. فَرَدْلُ المعرفة بوصفها سلطوية، وإدانة كل شكل من أشكال السلطة، مع ما يعنيه الأمر من رفض لكل ما تواضع التاريخ على إنشائه، (تقسيم العمل، التراتب والتفاوت)، يضعنا وجهاً لوجه أمام برنامج رؤيوي صارخ.

وبهذه المعاني مُجتمعة، فإن أبرز ما يرسخ من الهجوم على المعرفة بوصفها سلطة، هو ارتباط هذا الهجوم بميل بالغ السلطوية، يقوده إلى تدمير السلطة والمعرفة على السواء. وحين نقول تدمير المعرفة نعني تدمير أكثر السلطات قابلية لأن تكون مستقلة وديموقراطية، وذلك، حصراً، من أجل إقامة أكثر السلطات سلطوية وأقلها معرفية.

الانقلاب على المعرفة

ليس المقصود، عند رفض المشاريع الانقلاية على المعرفة، الإغفال عن مناشيء بعض العلوم وبداياتها، ولا التبشير بـ «فضائل المعرفة»، وصولاً إلى إنكار احتمالات كارثية يُمكن أن تنتج عن معرفة جامحة لا رقابة قانونية أو مجتمعية عليها. فمثل هذا يبدو أقرب إلى سذاجة القول بحياد العلم المطلق، أو بترك المدرسة من دون أي إصلاح أو تعديل يُواكب المُستجدّات الدائمة. فمن تجربتي النازية والستالينية مع العلوم، إلى السجلات الدائرة حالياً في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية حول البيولوجيا البشرية وكيمياء الوراثة والإنجاب الاصطناعي، ومن محنة قانونو الإسرائيلي إلى عموم التجارب الذرية وتطوير البرامج النووية، يتأكد كم باتت ملحة سيطرة الإنسان على المعرفة، بوصفها مسألة أخلاقية بل وجودية أيضاً. وإذا كانت هذه المسألة تواجه البلدان المتقدّمة، فإنها تبلغ أعلى درجاتها خطورةً في البلدان المُتخلّفة، كالعراق أو ليبيا أو باكستان أو كوريا الشمالية، التي تستورد تكنولوجيا التدمير من غير أن تترافق هذه التكنولوجيا مع العملية الكاملة التي تُوفّر القدرة على مُراقبتها، أو أنها تُطوّر هذه التكنولوجيا من دون أن تكون الديمقراطية السياسية، التي تضبط استخدامها، متطورة بالقدر نفسه.

لكن يبقى أن من بين فرضيات التفاعل بين المعرفة والسلطة، أن الأولى قابلة، نظرياً، لتطوير الثانية وتهذيبها، حتّى لو أخذت شيئاً من نظامها، أو عبّرت عن بعض من توجهاتها. وهذان الأخذ والتعبير لا يحولان دون حقيقتين أساسيتين يمكن التمثيل عليهما بلا قيود، أولاهما أن شيوع المعرفة شأنٌ ديمقراطي من حيث المبدأ، والثاني أن المعرفة، حتى في لحظات جموحها، تؤسس لإمكانية مراقبتها القانونية والعامة، أكثر مما يؤسس نقص المعرفة أو عدمها. وفي حدود الكلام الحصري على التجارب الاستعمارية التي غالباً ما يستشهد بها خصوم الاشتراق،

يصعب أن نتجاهل كيف عمل هذا التفاعل بين المعرفة والسلطة على نحو مثمر ونافع في التحليل الأخير. فالاستعمار الأوروبي نقل إلى مستعمراته، إلى جانب إساءاته وانتهاكاته الكثيرة، المعارف والأدوات التي استخدمتها هذه الشعوب في مُحاربتِه وتقويضه. ولم تكن المدرسة الحديثة، التي حَلَّت محل الكُتّاب القديم، وكذلك الجامعة والصحافة والنقابة والحزب، وبكلمة: الحداثة التي تُحفِزُ على نقدها والانشقاق عنها، غير تعابير ذات دلالة على هذه الوجهة. وهذا كله ما كان ليحصل لولا النقلة الكبيرة التي أحدثتها الثورة الصناعية، وللمرة الأولى في التاريخ، لجهة القدرة على ربط أي واقع محلي وموضعي وناء، بواقع أوسع منه، يستطيع في الوقت نفسه أن يعكسه ويتأثر به ويؤثر فيه. فإذا صحَّح، مثلاً، أن أميركا كانت موجودةً قبل أن يكتشفها كريستوف كولومبوس، إلّا أن الاكتشاف الأخير، كحادثة تقنية وعلمية كبيرة، هو ما منح وجودها السابق معنى نوعياً مغايراً، وأدرجه في مدئٍ ما لبثت التحوّلات المتتالية، العلمية والتقنية، في الغرب، أن جعلته «عالمياً» بمعنى العالمية يومذاك. وغالباً ما يبدو أن الطاقة العلمية التي انطوى عليها الاستعمار، تبعاً لصدوره عن أوروبا التي أغنتها التطوّرات المذكورة بالمتقنين والفنانين والجغرافيين وغيرهم، لوّنت نقد الاستشراق بلون الارتداد «الثقافي» على «العلم الغربي»، فبات نزع الاستعمار كأنّه يستدعي، بالضرورة نزع علمه^(٥) ومعرفة^(٥) أيضاً. وفي أحسن الأحوال بات من المحرّم، في نظر نقاد الغرب والاستشراق، التنويع بالمضامين الاقتصادية والتقنية التي انطوى عليها الاستعمار، والتي أضحت في أطوار لاحقة، مكسباً إنسانياً مشتركاً.

على أنه سبق أن امْتُحِنت النظرة التي ترفض المعرفة بذريعة السلطة، وتُنكر مثل هذا التفاعل بينهما، لتقصر الأمر على آحاديّة فجّة، يصير معها «الأستاذ» مجرد سلطوي في نظر تلميذه وطالبه، فيما ينقلب الأخير أشبه بمناضل للتحرر الوطني (أو الطبقّي، أو الإيماني) حيال أستاذه. فعلى نحو أو آخر، حصل ذلك في جامعة فانسان الستينيّة في فرنسا، حيث أُلغيت الدروس النظامية (الأستاذية) وأسْتُعِض عنها بالحلقات الدراسية (السيمينار)، كما أُشيعت شهادات يُفترض بها أن توازي الشهادات الرسمية المنظور إليها بالنقد والتشكيك. صحيحٌ أن مطالب كثيرة، ملحة ومحقة، طُرحت يومذاك، منها توسيع وتحديث وسائط التعليم التي أضحت عاجزة عن الاستيعاب، وتجديد النظام التعليمي البالغ المركزية وشبه الأوتوقراطي، فضلاً

(١) لقد انتهت إحدى الممارسات النسوية - المساواتية المتطرفة في الولايات المتحدة وأوروبا، والقاضية بأن لا ترتفع منضة المتكلمة عن سوية المستمعين، إلى استحالة تعزف للمستمعين على المتكلمة وعدم وصول صوتها إليهم. ربما قنمت هذه التجربة مجزء مصغر، مصغر جداً، عن بعض ثمار الحركات المذكورة التي رفعت الشكل إلى مصاف المطلق.

عن استبدال مواد كثيرة في المناهج، بات لحاقها بمُستجدّات فرنسا مُتعثراً. لكن التسييس البالغ والأحلام المطلقة وشهية العنف، و «المُخيلة» المهجوسة بـ «قتل الأب»، أدت إلى انتكاسات على غير صعيد، وهي انتكاسات فاقمها اللقاء الذي لم يدم طويلاً بين الطلبة والطبقة العاملة. فإلى أعمال التدمير والحرق، بلغت الخسائر في الإنتاج الصناعي ستة بلايين دولار، وأوشكت فرنسا على خفض قيمة الفرنك، وفي إشارة شكر من الجنرال ديغول للجيش

الذي وقف إلى جانبه، أطلق سراح قادة «منظمة الجيش السري» شبه الفاشية، وسمح لبيدو وسوستيل بالعودة من المنفى. وبلغت أخرى، تسبب الاندفاع الراديكالي، انطلافاً من هذا الطرح الهائج لمسألة المعرفة، في إحداث استقطابات حادة وإنعاش للراديكالية الرجعية التي لم يبرأ منها التاريخ الفرنسي الحديث. لكن الجانب الإبداعي والفورة الشبابية اللذين عبّرت عنهما الستينات الفرنسية، هما ما لم يتكرز ولم يُستَعَد في التجارب المماثلة الأخرى.

ففي صورة أشد كاريكاتورية غالباً، بالغت تجارب «الصواب (أو التصويب) السياسي» (Political Correctness) الحالية في الولايات المتحدة، هي الأخرى، في ربط المعرفة بالسلطة^(١)، ومُعَاداة الاستشراق، تالياً، بوصفه موقفاً ذكورياً واستعمارياً ضد المرأة والشرق.

لقد آل تزمت الصّوابيين في «تطهير» اللغة وبرامج التعليم، فضلاً عن المجتمع والقانون، بما «يُنهي» التمييزات العرقية والجنسية، إلى مُطالبات تجمع النيابة عن التاريخ إلى النيابة عن المهزلة. ومن ذلك، مثلاً، إعادة ترجمة الكتاب المقدس على نحو يُغلب مراعاة المُساواة على مُراعاة الأصل، وإحداث تغييرات لغوية كبيرة، على غرار استبدال كلمة History التي تعني التاريخ، بـ Herstory، لأن الأولى ترادف، أيضاً، بعد التشديد على حرف S، كلمة «قصته»، فيما ترادف الثانية «قصتها»، إلى ما هنالك من «كلام جديد» سبق للروائي البريطاني جورج أورويل أن جعل العالم كله يعالجه بالسخرية، وفي ميدان العلاقات الجنسية، كذلك، لم يخلُ البرنامج من بنود طموحة، كأن تُوضع عقود يلتزمها طرفا العلاقة قبل الإقدام عليها، الأمر المُرشح

(٢) يكتب ستيفن بنكر سلفراً،
«من الذي يفكر في كسر الصوم
(Breaking a fast) حين يقول
«فطور» (Breakfast)؟». انظر
مقالته في الإنترنتشونال هيرالد
تريبيون، في ١٦/٤/١٩٩٤.

لأنَّ يُقَيِّد الفتاة حيثما يُراد تحريرها، أو أن يتم توقيع
الطرفين مع كل انتقال من سَوِيَّة، في الممارسة
العاطفية والجنسية، إلى سَوِيَّة أعلى!

والواقع أن النظرة إلى اللُّغة عند الصوابيين الذين
شاؤوا الانقلاب عليها، وهي أشد ما رسخ من
محاولاتهم، تبقى أسيرة خطأين كبيرين، لن نلبث أن نعاود اكتشافهما، على نحو أو
آخر، في الحركات الرُّؤيويَّة المشابهة. وأول الخطأين المكوث عند أصل اللُّغة
بمعزل عن تطوُّرها ومسارها التاريخي، فيما يتجسّد الثاني في جعلها مُساويةً
للمفاهيم على نحو تعادلي تام. فإذا صحَّ أن اللُّغة تُساهم في تشكيل المواقف
والمزجة، وأن ما هو، من مفرداتها، مسيء وجارح للأفراد والجماعات مُرشَّح للتغيير
تحت وطأة التطور المجتمعي أساساً، فما لا يصحّ هو إحداث سيطرة على الأفكار
من طريق السيطرة على اللُّغة، أو توقُّع ذلك. فالكلمات ليست هي الأفكار نفسها،
فضلاً عن أن استعمالها كثيراً ما يخضع لما تواضع عليه الناس في حقبة معينة^(٢).
وأبعد من هذا أن الموضوع المطروح للتفكير والتغيير، لا أوعية المفاهيم، بل
المفاهيم نفسها. فتغيّر هذه الأخيرة يُوجِد لها أسماء جديدة، فيما الإسم الجديد،
من غير مستوٍ اجتماعي أو فكري، لا يمكنه أن يحلم بخلق مثل هذا المستو.

وبتجاهل هذه الاعتبارات جميعاً، يمكن المضي في خوض حروب كلامية
مجانية ومزعجة في آن، كأن يُصار إلى إدانة من يستخدمون مصطلحات قديمة
لمجرد أنهم مُنقطعون عن أجواء الجامعات أو مستجدّات الإعلام، أو لمجرد أنهم
مستون احتفظوا بقديمهم اللغوي والتعبيري. غير أن الضدَّة الكامنة في دعوة
الصوابيين تتعدّى هؤلاء، على كثرتهم، مختارة ضحاياها الضروريين من ذوي
الأصول الأوروبيَّة الذين يستقيم الصوابيون «الرجال البيض الموتى»، بسبب
تحذّره عن أميركا ما بعد كولومبوس، وصلتهم المُفترضة بالبيئة الواسية (نسبة إلى
WASP أي White Anglo-Saxon Protestant: أبيض أنجلوساكسوني بروتستانتي)
المحظوظة، وب «الفهم الأوروبي» للتاريخ. وتحت وطأة التعصّب الذي تُفاقمه الهامشية
الفعلية، تُكرَّر دعوة التصويب السياسي كُلَّ عيوب التنظيمات العقائدية الصغرى التي
تنصرف إلى التأويلات الفقهيَّة، مصحوبةً بأعمال الفرز والانشقاق اللَّامتناهية.
فالتسويّتان المُعاديّتان للاستشراق جونا ليدل وشيرين م. راي توصّلتا، مثلاً، إلى أن:

(٣) انظر مساهمة ليدل وراي، سبق الاستشهاد.
بطرق يمكن تسميتها استشراقية. وهذا

ناتج عن حقيقة ان النسويات الغربيات مَصْنِعْنَ في الاعتماد على الأدب الاستشراقي لفهم معنى الشرق. ابعد من هذا، فبفعل مشاركة النساء الغربيات السود في التراتيبات العالمية للمعرفة والسلطة، فإنهن ماضين في التحدث عن شقيقتاهن في العالم الثالث»

وصولاً إلى اتِّهام «استشراقية» النسوية الغربية بـ «الاقتراب من أن تكون عنصرية»^(٣).

هكذا تنحو «المعرفة» المتحررة من «السلطة» إلى التحرر من كل شيء فعلاً، لتزداد اعتماداً على محفوظات إيديولوجية متزايدة الضيق والتوتر، ومتزايدة التوكيد على ما يفصل البشر والأجناس والجماعات واحداً عن الآخر.

لكن أعلى درجات المأسوية التي أسفرت عنها النظرة إياها، إنما استقرت في الصين الماوية إبان «الثورة الثقافية البروليتارية العظمى»، التي أوقلت المدارس في العالم الدراسي ١٩٦٦ - ١٩٦٧، داعية الطلاب إلى الطواف في أنحاء البلاد لنشر الأفكار الماوية، وهو ما أتبعته بدعوة شهيرة إلى «التعلم من الفلاحين»، دفع ثمنها الغالي المثقفون والمبدعون والفنيون جميعاً. ولم يكن عديم الدلالة أن يترافق البؤس التعليمي والإبداعي مع العزلة الكاملة عن العالم، بشقيته «الإمبريالي» و «الإمبريالي الاشتراكي»، أي السوفييتي والسائر في فلكه يومها. وتصاحبت العزلة مع البؤس الاقتصادي، وظهرت حالات موت جماعي واسعة بسبب توقّف الإنتاج ومُحلّ المواسم. ففي موازاة الارتداد عن التعليم والإدارة، التي تؤمّن تسيير الحياة اليومية للمجتمع، حصل ارتداد مماثل عن سياسة الرسملة (البوخارينية) في الأرياف، كما رعاها ليو تشاو تشي، رئيس الجمهورية المتَّهم بالخيانة وسلوك الطريق الرأسمالي. إلّا أنّ السنوات اللاحقة ما لبثت أن بيّنت كيف أن سياسة هذا الأخير شكّلت العمود الفقري للنهج الذي عادت إليه الصين بعد انحسار الماوية وعبادة الزعيم والتلويع الطوطمي بكتابه الأحمر، فكان النهج القديم - الجديد السبب في نمو اقتصادي رفدته الأرياف، وتجنّس في مناطق الصين الساحلية، ليبقى، على رغم الانتقادات الصائبة الموجهة إليه، لافتاً.

ولم تنج إيران الخمينية من ثورة ثقافية هي الأخرى. فالنظام الجديد الذي أراده آيات الله قطيعة مع العالم المعاصر قبل أي شيء آخر، اتَّهم التعليم والنخبة التي

(٤) هوما أوميد، الإسلام ودولة ما بعد الثورة في إيران، (بالإنكليزية)، سان مارتييز بريس، نيويورك ١٩٩٤، ص ١٥٤ - ١٦٢.

أنتجها، طوال أكثر من نصف قرن، بـ «العداء للإسلام». وهكذا بات، بحسب الباحثة الإيرانية هوما أوميد، «كل المثقفين والمتعلمين مشبهوهون، نشأوا في ظل نظام تعليمي موالٍ للغرب يسوقهم إلى خدر الكحول والأفيون على النمط الغربي»، أو بحسب دعوة

الخميني نفسه: «عليهم أن ينهضوا من هجعتهم. فشبيتنا ومفكرنا ومؤلفونا، ومثقفونا، عليهم أن يغيّروا أنفسهم بالكامل، ويصططقوا لإنقاذ هذا البلد». وما كاد ينقضي عام على انتصار الثورة، حتى تأسس «المجلس الأعلى للثورة الثقافية» بأمر من الخميني، ونيطَ به «مراجعة النظام التعليمي بأكمله. وهذا ما بدأ، حقاً، بإغلاق المدارس والجامعات كلها، ومن ثم محاولة التدقيق في كتب النصوص وإزالة كل أثر لرأي غير إسلامي أو لرسم، السلوك الذي عنى بالدرجة الأولى، تغطية صور النساء جميعاً، وإعادة كتابة التاريخ الإيراني ليمجد المسلمين، بدلاً من تمجيده الفرس».

غير أن نقص الرساميل والمعلمين، فضلاً عن ثبات عدد المدارس على حاله، قياساً بنسب الولادات المرتفعة، (٣,٢٪ سنوياً)، طرح الكثيرين ممن هم في سن التعليم في الشوارع، فلم تأزف أواخر ١٩٨٦ حتى كان ٣٨٪ من الشعب أمياً. وفي الفترة نفسها كان عدد من الملاكين يستعيد بعض مدارسهم التي عجزت، في ظل الأوضاع الجديدة، عن دفع إيجاراتها، بينما أجاز لهم ذلك واقع أنَّ المحاكم التي لم تحترم شيئاً تقريباً، لم يَسْغَها إلا أن تحترم القوانين الخاصة بالملكيّة.

ولئن أغلقت الثورة الثقافية الإيرانية المدارس سنتين، فإن «حزب الله» هاجم الجامعات وقتل وجرح عدداً من أساتذتها وطلّابها، وهي التي تعرّضت للإغلاق ما ينوف على أربع سنوات، وذلك بقصد تبديل أحد مراكز التجمّع والنشاط السياسيين للطلبة، تاركةً للنظام أن يُقيم ما عُرف بـ «جامعات الجهاد». وفي آخر المطاف كان من نتائج الثورة الثقافية تلك أن البلاد التي عدّت في ١٩٧٨، أي قبل عام واحد على الثورة، ١٧ ألف طالب جامعي، ٤٠٪ منهم فتيات، لم يبقَ فيها، سنة ١٩٨٣، مع فتح أبواب الجامعات مجدداً، إلا ٤٥٠٠ طالب، ١٠٪ منهم، فقط، من الفتيات^(٤).

واقع الحال أننا نقف، في هذه التجارب، وجهاً لوجه أمام «المعرفة» وقد فُصِلت

عن «السلطة»، مُثَمِّلَةً في «الغرب» ومفاعيل تقسيم العمل والتفاوت والتراتب الاجتماعي، لكنها في الآن نفسه، «المعرفة» العاملة لخدمة سلطة شاملة الاستبداد، رؤيوية، انقلابية على التاريخ، بلا قيود عليها ولا مساولة لها.

والراهن أن إزاحة «الغرب» و «سلطة المعرفة»، هنا، لا تعدم وظيفيتها الحادة التي تؤول، عملياً، إلى تكريس سلطة إيمان مطلق ما، أو إيمان بمطلق ما. وهذا ما تُعزِّزه ملاحظة أن أكثر ما هو مُدان في تلك «السلطة المعرفية الغربية»، كونها تحمل على النقد والشك، أو أن هذا، على الأقل، ما عرفناه في تاريخنا المعاصر منذ تجربتي طه حسين وعلي عبدالرزاق.

لكن هذه الملاحظة يرفدها، أيضاً، أن نقد المعرفة، على ما رأينا في الحالات السابقة، يتوقَّف عند محطتين صلبتين، هما: أصل العلوم قيد التناول، ومآلاتها المفترضة (أي إفضاؤها إلى العنصرية، الاستعمار، التضييل، تنقيح السلطة الطبقية التي أنتجت العلوم إلخ...). والاستشراق، مثل اللغة المنحرفة عند الصّوابيين، ومثل سائر العلوم المشبوهة، لا يحضر إلّا في هذين القطبين المُدانين. غير أن الكيمياء بدأت على شكل سيمياء خرافية، والأنثروبولوجيا والفيلولوجيا (علم فقه اللغة) لا بستِ العنصرية نشأتها، فيما علوم الفضاء لم تنفصل بداياتها عن النزعات الحربية العدوانية، كما أن علم الفلك يجد مصدره في أعمال التنجيم. ويبقى الغائب الأكبر، هنا، المسار التاريخي والتكيف الإنساني ما بين النشأة الأولى والغرض المزعوم. فهما محذوفان تماماً، يحاط تناولهما والتعويل عليهما بشبهة تحسين صورة الاستعمار أو الاستغلال أو العنصرية.

لم يكن ذكر إيران الخمينية في هذا المعرض افتعالاً. ففي الحيز الفكري تبدو معاداة الاستشراق أقرب ما تكون إلى خمينية ثقافية تُلوّح بالأصول والمآلات، وفي ما بينهما تعتمد على الحذف والتبديد. لكننا، وعلى رغم صحّة الاستدراك الذي يميّز بين ما هو تمهيدي في الثقافة وما هو تنفيذي في الواقع الفعلي، نزع أن موقفاً راديكالياً يُسيّس المعرفة إلى هذا الحدّ، وينقلب على العالم على هذا النحو، لا يجد إلّا في الأصوليات ما يُوازيه على الصعيد السياسي.

فهذه الأخيرة تجمع إلى إطلاقيتها، التي لا تنفصل عن تعريفها الذاتي، ميلاً داخلياً يحملها على أن ترفع راية النسبية الثقافية والخصوصية القصوى في وجه

(٥) حول هذه النقطة، راجع ارنست غيلنر، ما بعد الحداثة، العقل، الدين، (بالانكليزية)، راوتليدج، لندن، نيويورك، ١٩٩٣، خصوصاً ص ٨٤ فصاعداً.

(٦) ليس بلا دلالة أن كتاب الاستشراق لسعيد، احد عذة الشغل عند اكثر «المتقنين» الاصوليين حنقة. ولما كانت الخمينية السياسية «ثقافية» اكثر منها سياسية، بدا الأمر اقرب إلى التكامل منه إلى التوازي.

(٧) كم تتعارض هذه الرغبة، في روحيتها العميقة، مع دعوة وجهها، من بيروت، المستشرق والكاهن الفرنسي ميشال آلر الذي رأى انه «من المفيد دائماً أن ينظر المرء ثانية إلى حضارته أو لغته من خلال نظرات الآخرين إليهما، إذ انه من الممكن ان ينجم عن هذا الاتصال وهذا الحوار تفهم افضل وتعمق في المعلومات (...) وارغب في ان اعرب عن امنية في الختام، وهي ان تتطور الدراسات الغربية في الجامعات العربية تطوراً جدياً، فنجد بين الاساتذة العرب في جامعات العالم العربي اختصاصيين بلغة والادب والأفكار الأوروبية وبالمدن

«الغرب»، على ما يثيره الأمر من تناقض بالنظر إلى صدور الأصولية عن مرجعية دينية كونية وعامة. وفي المقابل يُظهر العداء الأكاديمي للاستشراق، على رغم انتسابه إلى النسبية الثقافية المتطرفة، استعداداً خصباً لتقبّل الأصولية ما دامت تختلف عن الغرب، وتُخاصمه، وتبتعد عنه، وتندرج في تقليد غير تقليده، وبعد كل حساب، تقاتله. وهذا كله معطوفاً على مشاركتها إياه نظاماً كاملاً مُتكاملاً تم استقاؤه من تصوّر كوني بسيط، وخلطه بالنسبية الثقافية القصوى، كما سنرى لاحقاً. ويصل استعداد العداء الأكاديمي للاستشراق إلى حدّ إيجاده الأعذار للأصولية التي يمكن إدراجها، هي أيضاً، بحسب تأويل لا يتسامح إلاّ معها، في خانة ضحايا الغرب ونتائج المساوىء التي ألحقها بالشعوب^(٥).

وهنا لن يصعب الوقوع على نُقاط تقاطع صريحة. فإذا كانت الخمينية السياسية تعني الشّغي إلى استخلاص عالم الإسلام من تأثيرات «الغرب»، فذلك، بوضوح، ما تُحاوله مُناهضة الاستشراق على الصعيد الثقافي. أمّا أن يترافق عملها مع درجة من الحذقة الفكرية لا تملك الخمينية مثلها، فهذا ما يسعه أن يُعزّز النسخة القديمة والفقيرة، ويُجدّد شبابها^(٦).

فبدورهما ينتهي برنامجا الخمينية السياسية ومناهضة الاستشراق إلى محطة واحدة، هي جعل أفكار المسلمين («معرفة» هم، ناقص «الغرب» و «السلطة»، زائد التعبئة والتحريض والتنظيم)، تناظر واقعهم وتوازيه، فيما يتيح لهم المطرودون من عملية صنع أفكارهم، مستشرقين وفنيين ومدّرسين، (وفي حالات كثيرة، سياحاً)، إحداث هذا التكامل النموذجي.

فبعد طردهم فقط، يصير المسلمون والعرب، وحدهم، الذين يحقّ لهم أن يكتبوا تاريخهم ويصفوا واقعهم^(٧)، ليس لأنهم لا يملكون أغراضاً استعمارية حيال أنفسهم

المسيحي، إذ لا يمكن ان يفتح حوار منمتر بين الثقافات داخل جامعات العالم العربي، إلا يوم يكثر فيها عدد هؤلاء الاختصاصيين». عن دراسة ميشال جحاء سبق الاستشهاد، الحلقة الخامسة في ١٨/٩/١٩٩٣.

(٨) ينفي سعيد ان يكون من القنطين بهذا. انظر، الاستشراق، ص ٣٣٢. لكن النفي لا يفتح في واقع الحال طبعاً. يكفي ان نقرأ هذه الاسطر الساطعة الدلالة في نقده إدوارد لين، بعد ان يشير الى ان عمله، «جريدة باخلاق المصريين الحديثين وعاداتهم» (١٨٣٦)، لم يكن عفويّاً لأنه خضع «لتنحيز ملحوظ»، يضي، «لا يبدو شي في ولادته او في خلفيته يجعل مقدراً على [دراسة] الشق، ما خلا ولعه المنهجي بالدراسة...» المرجع السابق، ص ١٥٩. لكن هل من الصدق انه لا يقارن عربياً (او عربياً الاصل بالأحرى) بغربي، حتى يفضل الأول، فيليب حتي على هملتون جب، والبرت حوراني على وليم بولك، وهكذا دواليك. انظر، المرجع نفسه، ص ٣٩٤ - ٣٩٦، و٣٧٤.

فحسب، وهذا من تحصيل الحاصل، بل أيضاً لأنهم الألتصق بهذين الواقع والتاريخ. وهذا مثل كرة الثلج التي نعرف كيف تشكّلت، لكننا لا نعرف أي حجم سوف تتخذه في تدرجها. فطه حسين، مثلاً، هو «تلميذ مُستشرقين»، يسري عليه ما يسري على أساتذته، وما حُدِّثه، مع كثيرين من أمثاله، من المكتبة الثقافية العربية سوى تلخيص خطير لهذه المكتبة، يحكمه رضوخٌ لمشيئة الإدارة الواحدة والنظرة الواحدة إلى تاريخنا. وفي حالة وجود السلطة المُستبدّة الفعلية، تفرض النظرة الواحدة نفسها بـ «الفتوى»، على غرار ما دلّت محنة سلمان رشدي، وقد يترافق الأمر مع «إعادة تأهيل» التاريخ من طريق إعادة كتابته، أو على سحقي لا يرحم للكفاءات العلمية والتعليمية، وصولاً إلى إفقار البلد على النحو الذي تفعله أنظمة الاستبداد، أو ظروف الحروب والحروب الأهلية.

في غضون ذلك يتكشف البرنامج عن إلحاق المعرفة كلياً بما عداها. و «ما عداها»، في هذه الحال، هو مجرد الوجود الفيزيائي بالمعنى الأبسط للكلمة. فبعد طرد العوامل والمؤثرات الأخرى، يصير السوري هو وحده الذي يكتب عن سورية لأنه «أعرف» بها (أي ألصق بها) من غيره، وكذلك يفعل الإيراني والصيني والفرنسي حيال بلدانهم. فكل امرئ أولى بدرس بلده. والضميني هنا أن كل جماعة وطنية، ولا أحد سواها، هي التي تُؤتمن على صورة بلدها ونرجسيتها المُودعة في هذه الصورة. ف «إبن البلد»، تبعاً لمعرفته التلقائية والحسية بجزء من وطنه وعاداته ولغته، هو المُخوّل أن يقوم بدراستها، فيما المعرفة لا تتعدّى هاتين التلقائية والحسية المباشرتين^(٨). وفي تقدير كهذا لعلاقات الثقاف، تصبح التقاطعات كلها موضوعاً للاستغراب، إن لم يكن للشبهة، فيصير من غير المفهوم

تماماً أن يكون غير اليونانيين هم الذين نشروا الحضارة اليونانية، وأن تكون أَلِيسَةُ اللغات غير اليونانية هي التي نشرت هذه الأخيرة أكثر مما فعلت لغتها. أما عودة رَسامين ونَحّاتين كبيكاسو وجياكوميتي وغيرهما إلى الشعوب البدائية، واستلهاهم طقوسها وطواطمها، فتُضحى سطواً بحثاً أو مُصادرة و «تمثيلاً» أرغنين. والواقع أن عمليات التثاقف والترجمة والاقتراس العابرة للحضارات تغدو، هي نفسها، مدعاةً للاستنكار.

وهذا هو، بالضبط، نوع من عَشَكْرَةِ المعرفة^(٩) يتعارض مع حق أيّ كان في دراسة أي بلد وأي حقل، بل هو نوع من ردّ المعرفة إلى سَوِيَةِ الأمور التي يُغليها القرب والبعد والصلوات والأنساب، بما يُغذّي ثقافات وروابط أبسطها الأهلي الخام وأخطرها العنصري. وغنيّ عن القول أن هذه العَشَكْرَةَ إنّما تُؤسّس لسحب العِلْم من محطته السائلة اللزجة، وتقريبه، ما أمكن، من محطة الثبات القومي، أو ربما الدُموي، في معزل عن مدى الرغبة الواعية بذلك عند خصوم الاستشراق، أو بعضهم الأكثر حذلة.

والعكس تماماً هو ما تزوّدنا الحياة بعَيِّنات لا تحصى عنه. فلأنّ المسافة أشدّ إثراءً للمعرفة من الانتماء والاتصاق، بل لأنها شرطُ الموضوعية البديهي كما يُجمع علماء الاجتماع، فإن أبناء البلدان كلها إنّما يدرسون في «الجامعات» التي تسلخهم، تعريفاً، عن المعطى الأهلي والبيتي، والتي هي، في حالات الكثيرين من طلاب البلدان المتخلفة، لا الجامعات الغريبة فحسب، بل جامعات «الغرب» أيضاً.

وهذا يعني أنهم، لكي «يعرفوا»، مُطالبون بالانفصال عن الشروط التي صدرت عنها^(١٠)،

(٩) إلى قلب هذه العسكرية نقل الكاتب المغربي للذئع للصيت عربياً، محمد عبد الجابري، المسألة حين صوّرها على النحو الآتي، «نحن لا ننكر مجهولات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهمّ جداً من كتب التراث العربي الإسلامي، والذين سلطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه. ولكن يجب أن نكون واعين في الوقت ذاته بأن اهتمامهم بهذا التراث، سواء على مستوى التحقيق والنشر، أو على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم. ولذا فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإنّا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرّد عليهم، فيجب أن يكون ذلك لا بصبّ اللعنات عليهم من الخارج، بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه». عن دراسة جحاء الحلقة الثالثة في ١٩٨٣/١/١٧.

(١٠) إن نظرية نقد الاستشراق، في حدود تقديسها، الضمني أو العلني، لفكرة الاتصاق والقرب بين الدارس والموضوع، تحمل على التذكير بـ «الالتزام» الماركسي السيئ الذكر لجهة الاتصاق بقضية مباشرة يُستحسن عدم تجريدتها أو تبعيةها، وهو ما نُجر على منبجه الكثير من الإبداع والمعرفة في بلدان شتى.

(١١) في واحد من وجوهه، يشبه هذا التشكيك بإشاعة مواضيع المعرفة، ذلك الموقف الذي كانت تتخذه بلدان راسمالية في لحظات تازمها الديموقراطية، أو صعود نزعاتها الأكثر سلطوية، كالمكارتية في امريكا، وبدرجة أقل الثالثية البريطانية. لكن يبقى أن نظرية هذا التشكيك صاغها البلدان الاشتراكية الواحدة وبلدان عالمالثانية كثيرة عملت على تقييد الإعلام وضبط تدفقه. والمعروف أن إحدى أبرز الحجج التي كانت تُذكر حينذاك هي التفاوت بين قوتي إعلام «نا» وإعلام «هم» الاحتكاري. واقع الحال أنه لم يكن مجرد صدفة أن إدوارد سعيد، صاحب الاستشراق، ما لبث أن ألف كتاباً باسم تغطية الإسلام - كيف أن الإعلام والخبراء يقررون الكيفية التي نرى بموجبها باقي العالم، (بالإنكليزية)، عن رولتينج وكيهان بول، ١٩٨١. هذا الكتاب الذي يشي عنوانه الفرعي بالهدف منه، يتناول الخوف من الإسلام كما اصططنه، في رأي سعيد، وسائل الإعلام بعد اختطاف الرهائن الأميركيين في طهران، رابطة بين الإسلام وبين المصاعب التي تنزل بالغرب، كارتفاع سعر النفط وغير ذلك. قارئ الكتاب يخرج بخلاصة مفادها لبسة الإعلام لا لبسة الخاطفين!

أحياناً انفصلاً دراسياً، وأحياناً دراسياً ومكانياً معاً. ثم لئن جازت إشاعة حق التفكير والكتابة عموماً وبالمطلق، فإن جوازها يتضاعف في زمننا الراهن الموصوف بانتشار المعرفة والمعلومات وانكسار القبضة على تدفقها، كائناً ما كان المصدر^(١١). وهذا مُستَجِدٌّ لم يعد من السهل معه اللجوء إلى معايير وطنية أو بلدية، إلّا بالقدر الذي يمكن فيه للحدود الجغرافية أن تُعيق حركة انتقال البشر.

إلا أن ما هو أخطر من ذلك، ربّما، أن الحصرية القومية أو البلدية، المذكورة، تنطوي على تقديس للعفوية يعادل ما تنطوي عليه من احتقار للمعارف ومؤسستها. والكارثة التي غالباً ما تواكب هذا، أنه إذا كانت المدارس والجامعات ومراكز الأبحاث لا تفعل سوى إسباغ السلطة على المعرفة، فإن تحرير المعرفة من السلطة لا يتم إلّا بالتخلص من هذه المؤسسات التي تمارس تلوين نفوسنا، والرجوع، تالياً، إلى نقطة لا تبعد كثيراً عن الطبيعة الإنسانية الأولى. ولما كان شيوع التفتت وانهيال الروابط المجتمعية، فضلاً عن التقطع في نمو المعارف، من الشروط المسبقة لازدهار أي وعي فوضوي خرابي، أو خلاصي، يُفضي إلى التوتاليتارية، فإن هذا الحث على الاقتراب من الطبيعة الإنسانية الأولى، وجد مكانه المضمون في كلّ برنامج استبدادي.

بيد أن المُفارق هو أنّ هذين التبسيط والتفكيك يحصلان على خلفيّة من تعقيد العالم وروابطه ومعانيه لا مثيل لها في السابق. فأمر الكتابة عن بلد إسلامي ما، في زمننا هذا، لا يتطلب فقط معرفة بثقافته الشعبية، أو بالإسلام وحده، بل، أيضاً، بقدر من المعارف لا يُمكن أن يتحصّل عبر الالتصاق والتجربة العفوية. فكيف لنا، مثلاً، أن نفهم شيئاً

(١٢) هنا قد تواجهنا انتقادات من نوع التشكيك في عيب المهنية الجامعية وضيق أفقها أحياناً، الشيء الذي يربنا، في واقع الحال، إلى انتقادات يسارية غربية تنبأها بعض خصوم الاستشراق من كالمعني الجامعات الغربية الذين ورثوا الكثير من حجج الستينات. بيد أن تبني بعض العرب المسلمين هذا الصنف من النقد يطوي المسألة الخطيرة التي هي أن الدين يتكلمون لا يملك معظم بلدانهم، للأسف، جامعات حديثة. فاستعارة النقد، في هذا المعنى، مجانية ووهمية.

(١٣) كان أحد هتافات الثورة الإيرانية الشهيرة «لا شرقية ولا غربية، إسلامية، إسلامية». فالتقسيم الذي قام قبلاً على تصنيفات سياسية وإيديولوجية (إمبريالية، معسكر اشتراكي، عالم ثالث) كان أكثر تعقيداً، من دون أن يعني ذلك صخته أو قطيعته مع ما استجد لاحقاً. كذلك طوّر الوعي العالمي في صيغة «جنوب - شمال» التي تختلف عن «شرق - غرب» في اعتبارين أساسيين: ١ - أن الأولى تأخذ بعين الاعتبار إفريقيا وأمريكا اللاتينية. ب - أنها أشدّ تحويلاً على مسائل التنمية من الأخرى الثقافية - الجيوبوليتيكية.

عن إيران أو الجزائر أو السعودية، من دون إلمام بالاقتصاد الدولي؟ وإذا كانت الحروب الأهلية في لبنان والسودان والصومال تحوجنا إلى إلمام بالسوسيولوجيا الغربية، فضلاً عن علم الاجتماع الإسلامي الذي أنشأه ابن خلدون في دراسته العصبية، فلا هذا ولا تلك يتحصّلان خارج الجامعات الغربية أو التي تنسج على منوالها^(١٢).

بطبيعة الحال، يستنكف خصوم الاستشراق عن التساؤل الذي لا بدّ أن يخطر هنا: لكن «الغرب» نفسه يعتمد لأجياله المدارس والجامعات والمناهج نفسها، والأساتذة أنفسهم، الذين تتهمهم بتلوثنا. وما دام أن العقل التأمري لن يصل إلى حد افتراض أن «الغرب» يتأمر على نفسه كذلك، فأغلب الظن أن عدم طرح السؤال سببه وظيفي جداً. ذلك أن هذا «الغرب»، وكائناً ما كانت الحال، ينبغي أن لا يُغادر على الإطلاق موقعه كجلاد، وأن لا يُنافس العرب والمُسلمين، على الإطلاق أيضاً، على موقعهم كضحايا. ومن هذا القبيل رُحنا نرى، سنّة بعد أخرى، كيف أن محاولات بعض اليساريين المناهضين لـ «الإمبريالية»، في إقامة تمييزات بين غربي «تقدمي» وآخر «رجعي»، باتت تزداد انحساراً وضموراً، لصالح الغربي الواحد الأحد الذي لا يُنشق ولا يتحوّل، ولا يستطيع الخروج مما حُكِم به عليه عند ولادة أجداده اليونانيين الأوائل. وإنما في هذا السياق يمكن القول إنّ خصوم الاستشراق والأصوليين على السواء، نقلوا تقسيم العالم خطوة كبيرة إلى الوراء حين أعادوا الاعتبار لوصفه شرقاً وغرباً خالصين^(١٣)، يتجانس ذاتياً كلّ منهما ويطالب الثاني بالتجانس ضده وفي مقابله.

ربما كان كلّ فرد، غربياً كان أو غير غربي، يُياشر تكوينه انطلاقاً من المُعطيات

(١٤) هذه وغيرها من استشهادات في المجال نفسه، من كتاب صدر عن دار الساقى، لندن، حيث ترجم هاشم صالح واعذ عبداً من النصوص الممتازة لكبار المستشرقين في موضوع الاستشراق. الكتاب صدر بعنوان الاستشراق بين دعائه ومعارضيه.

الخام لبيئته المباشرة، فيما تكون هذه المعطيات العنصر الأول في تشكيل رؤيته إلى العالم. غير أن الرؤية هذه لا تتوقف عند العنصر الخام المعطى، كما لو أن التجارب والمعارف اللاحقة كافة، زائدة لا لزوم لها ولا تأثير، أو كما لو أن قدريةً مُسبقة ما، مصدرها كامن في البلد أو الدين أو الدم، تتحكم بالمستقبل إلى ما لا نهاية، فعلى العكس من احتقار

خصوصوم الاستشراق المعارف والتجارب المكتسبة، يبقى من البديهي أنها تشارك في إرساء نظرة نقدية إلى النفس وإلى تأثيرات البيئة الأولى، بل إن الوعي النقدي كله ما كان لينشأ أصلاً، لو لم يسبقه انفصال عن البيئة الأولى، يُتاح النظر إليها على ضوء المعارف التي أسفرت المقارنة عنها. وفي هذا المسار المتوسّع والنقدي والمقارن، يمكن أن تنشأ، في جوار ما هو محلي وقومي، قيم وعادات وأفكار لها صفة الكونية والشيوع، ومع كل رقعة جديدة يُحرزها التمدن وانتشار الفكر النقدي، يزداد رُجحان كفة المعارف والتجارب على كفة المعطى الأول.

وبعيداً عن كل مباحاة واعتداد بالذات يُصاحبان نزعة العداء للاستشراق، وكل نزعة قومية أخرى، يبقى من الصحيح أن نقول إن أوروبا، بسبب من تجربتها التاريخية منذ النهضة، وخصوصاً تجربتها الاستعمارية، هي التي تطوّرت فيها معرفة الآخر أكثر مما في باقي القارات، كما تطورت فيها تالياً، الأدوات المعرفية التي تسمح بالدراسات الاجتماعية والتاريخية، والإنسانية عموماً. وهذا كله ما مكّنها من أن تُصبح الأقرب إلى هذه الصفة الكونية، وتصير، من ثم، أقل جزئية من حضارات سائر المناطق وثقافاتهما. أو أنّها، بحسب ملاحظة كلود كاهن المعروف، بين أشياء أخرى، بمعادة الاستعمار، هي وحدها التي أُتيح لها أن تمتلك الحسّ بالتاريخ^(١٤). ولأنها كذلك، تبقى خصوصيتها الأقرب إلى العامّ الإنساني، أقدّر الخصوصيات على فهم سائر الخصوصيات.

فأوروبا، ومؤخراً بعض الولايات المتحدة، هي المِنَصَّة الأصلح لأن يُنظر منها إلى باقي أرجاء العالم. وهذا، بطبيعة الحال، لا يلغي الإقرار بأية تعددية كونية تحمل إضافاتها ومساهماتها المؤكدة، كما لا يلغي أن الحضارة الأوروبية إنّما هي، نفسها، نتاج إنساني مشترك ومديد، تجسّد، في يومنا هذا، في الرقعة المُسمّاة أوروبا. ومن

(١٥) في هذا المجال قد لا تفيدنا ملاحظات الما بعد حنايين عن التجاور (Juxtaposition) والتي تبقى مفيدة لحالات أخرى تتصل بالعيش في المدينة الكوسموبوليتية.

دون أن يُحْمَل الكلام على محمل التزكية لـ «التمحور الأوروبي حول الذات»، فهو لا يُغْمَض عينيه عن حقائق في متناول أيِّ كان، على الصعيد المتصل بالعلوم والمعارف على الأقل.

فإذا وضعنا جانباً علاقات بسيطة مُعاشة ومعروفة جداً، كحركة الانتقال للدراسة (والعمل) من «الشرق» إلى «الغرب»، أو حركة ترجمة الكتب، لما أمكننا القفز عن معطيات عدة تتعلق بالشروط الأساسية لاكتساب المعارف. ففي حيز اللغات، مثلاً، وعلى رغم أنَّ معرفة لغة بعينها شرط من شروط دراسة مُجتمعها وتاريخه، يبقى، في مجال ما - بين - الحضارات، أن اللغة الإنكليزية أشد فائدة بكثير لدراسة الحضارة الصينية من العربية، وبالمعنى نفسه فإن معرفتها أكثر فائدة في دراسة الحضارة العربية من معرفة الصينية. وهذا ليس ناجماً إلا عن عدم التواصل التاريخي بين الصينيين والعرب، في مقابل تواصل الأوروبيين مع المجموعتين الحضارتين على السواء، مع ما يستتبعه التواصل من امتلاك أدوات أرقى في معرفة المُتَوَاصِل معه. وذلك حتى لا نُشير إلى أنَّ شعوباً إفريقية لم تكن لديها لغات مكتوبة قبل أن «تعتنق» الإنكليزية أو الفرنسية لغة لها، تسهّل صلتها، لا بالعالم الخارجي فحسب، بل في ما بين أطرافها هي نفسها أولاً.

إذن، وبمعزل عن البرامج الانقلابية التي تُشكِّك بكل ما تواضع التاريخ على إنتاجه، بل بمفاعيل التاريخ أصلاً، ينبغي التعلّم من أوروبا، تماماً كما ينبغي على الطالب أن يتعلّم من أستاذه في المدرسة. وعلى الريف أن يحاول تقليد المدينة^(١٥). ومثل هذا التعلّم، فضلاً عن كونه الشرط المسبق لنقد «الأستاذ» واكتشاف التمايز عنه، وتجاوزه، يحمل في ذاته بذور النقد والارتداد على النفس، تماماً كما فعلت الحقبة الكولونيالية حين زوّدت المستعمرين أدوات تخلّصهم منها.

ما هو أبعد من هذا أنَّ التفوّق الأوروبي ليس مسألة إرادية، كما أن الإقرار به لا يتصل بـ «الكرامة» ونقصها لا من قريب ولا من بعيد. فمقدّمات التفوّق، كما بات معروفاً منذ ماكس فيبر على الأقل، إنما صاغت نفسها في العقلانية التقنية التي لم تملك الحضارات الأخرى مثلها لأسباب تتصل بالظروف التاريخية التي شابت هذه الحضارات، خصوصاً وقد تواكبت هذه العقلانية التقنية مع نشأة وتطوّر بيروقراطية على درجة بعيدة من التجريد ونزع الطابع الشخصي. هذا لا يستعيد طبعاً حالات

(١٦) لا يملك غياب المقارنة إلا أن ينجبها إلى الاستخدام الحالي للاختلاف عن الحضارة الأوروبية والغربية، ودعاوى الخصوصية الحضارية المطلقة، كذرائع لرفض الإقرار بحقوق الإنسان، في بعض البلدان الآسيوية والعربية اليوم.

من السحق الاستعماري الذي ربما كانت الحالة الجزائرية نمطه البدئي الأبرز. وقد سبق لعالمية الاجتماع السياسي حنة أرندت أن رأت في «الامبريالية» سبباً للتوتاليتارية بفعل قيامها على تصدير فوائض سكانية لا يحكم تصديرها إلا هاجس الربح، ومن ثم إقامة أشكال من السلطة لا تستجيب إلا لهذا

الهاجس، بعيداً عن كل ما ينظم حياة الجماعة في المستعمرات. لكن حين يطل التمييز الناشئ عن المقارنة، يطل الإقرار بالتفاوت والتراتب، كنتاجين تاريخيين، ويستحيل الاجتماع الإنساني في عمومهم، فيما تشيع الفوضى التي تمهد للاستبداد، بعد أن ينعدم القياس على ما هو متقدم، أو ما يفترض أنه متقدم^(١٦).

في هذا المجال غالباً ما يُثير خصوم الاستشراق، فيما هم يرفضون الاعتراف بواقع ودلالات التعلم الذي يمارسه إخوانهم وأبنائهم الطلاب كل يوم، مسألة النظر إلى «الشرق» على ضوء المنهجية التي تطوّرت في «الغرب»، والتي يسمونها، في معظم الأحيان، «منهجية غربية». فهذا، في عرفهم، لا يعدو كونه دليلاً على التمحور الأوروبي حول الذات، والنظر إلى ما هو غير أوروبي من خلاله وعلى ضوئه. والحق أن مثل هذا التمحور قائم جزئياً بطبيعة الحال، وثمة إشارات كثيرة إليه في أعمال استشراقية وغير استشراقية مصدرها غربيون. لكننا نجد مثل هذا التمحور عند سائر الشعوب، وإن أدى التقدم الغربي إلى إظهار علامات التمحور الأوروبي في زَيّ أشد تنظيماً وترتيباً وحدائث، وربما خطورة أيضاً. فالشعوب البدائية، وكذلك الحضارات في بداياتها، رأت كلها إلى الآخر بوصفه بربرياً، كما سنرى لاحقاً، والحروب الأهلية الناشئة اليوم في العالم كله، ولا سيما في العالم الأقل تقدماً، تدل على حجم هذا التمحور الذي يبلغ درجة الاستبعاد الدموي لمن لا يماثل الجماعة «المنسجمة» وهويتها. ف «أمة الإسلام» الأميركية، التي زادها تطلُّب الكرامة والاعتراف تمحوراً حول الذات، لم تكن الوحيدة التي ردت أنبياء العالم إلى أصول سوداء مزعومة. ذلك أن كل ثقافة، في إطلاقتها المبكرة على العالم الخارجي، أو إطلاقتها الجريح، «لا تدرك الثقافة الأخرى إلا من خلال منطقها الخاص، وتعجز عن الاندماج في منطق الثقافة الأخرى ورؤية الأمور من منظورها هي بطريقة كاملة». ونحن، بحسب ما يضيف زكريا، لا نقبل النظرة إلينا إلا حين تستعير عيوننا، «ولهذا كان أعظم

(١٧) فؤاد زكرياء، سبق الاستشهاد، ص ٥١ و ٦٥.

(١٨) يلاحظ في احكام وتقديرات كهذه الى ان حد يتعارض تقييم المستشرقين الذين عملوا في خدمة دولهم، لإمكان الحصول على المعرفة، والإفادة منها، ولو من خلال نشاطاتهم المشبوهة وشبه المشبوهة (وَأَلَا مَا كَانُوا قَلَمُوا بِهَا اصلاً)، وبين النظرة الأخلاقية التي تسود النقد العربي للاستشراق، حيث تُفصل المعرفة «الطاهرة» عن..... الجاسوسية بالسوار صينية!

(١٩) مع تسجيل الخلاف في ترتيب أهمية هذه التفاصيل، إذ غالباً ما يشير نقد الاستشراق إلى اهتمام المستشرقين بأمور غير مهمة وإعطائهم إياها مكاناً رفيعاً في سلم الأولويات.

المستشرقين، في رأي الكثيرين، هم الذين يعتقدون الإسلام، يليهم من يتعاطفون معه ويمدحون إنجازاته. أما ألعنهم جميعاً فهم أولئك الذين يتمسكون بأن يرونا بعيون مغايرة»^(١٧).

بطبيعة الحال هناك مصالح ومطامع خدمها بعض المستشرقين، وقد كان بينهم وجوه كلورانس ومسر غيرترود بيل وفيلبي ممن ساهموا في صنع القرار في بلدانهم، أو أثروا في ذلك، أو عملوا في الحقل الاستخباري ومجالات جمع المعلومات. وهم لم يكتموا هذا، حيث يمكن، في معرض البحث عن مثل صريح يوجد العشرات مثله، الاستشهاد بما كتبه لورانس عن كتاب تشارلز دوتي الشهير رحلات في صحراء الجزيرة العربية، حيث اعتبر الرحلات «مصدراً عسكرياً ساعدنا على بلوغ انتصاراتنا في الشرق»^(١٨)، أو عبارة كيرزن التي باتت ذائعة الشهرة عن أعمال المستشرقين بوصفها «الأثاث الضروري للإمبراطورية». ويمكن الدفاع، إلى هذا القدر أو ذاك، عن أن الاستعمار، في وجهه السلبي والانتهاكي، يحتاج دائماً إلى تصوّرات إيديولوجية تبرّر انتهاكه في نظر المستعمرين، قبل أن تفعل ذلك في نظر المُستعمرين. ولم ينبج الكثيرون من المستشرقين، ممن انخرطوا وظيفياً في الآلة الاستعمارية، من هذا الدور الكامن في كل مذهب إيديولوجي، وكل اضطراب إليه.

إلا أن هذا ليس «الخطأ» الوحيد الذي يُعاب على المستشرقين. فهم يؤخذ عليهم أيضاً، خصوصاً في معرض نقد ميولهم الرومنطيقية، المبالغة في الاقتراب من تفاصيل الشعوب^(١٩) والثقافات «الدنيا» التي يدرسونها. أي أن ما يؤخذ عليهم هو المبالغة في الاقتراب من «مواضيعهم»، بما يُعتمد رؤيتهم النقدية لها، جاعلاً نتاجات الثقافات والخرافات الشعبية تتسلل إلى أعمال بعضهم. وهذا خطأ يقابل الخطأ الأول وينافيه تماماً. ففيما يتقنّص معظم النقد السائد شخصيةً أهليةً وبلديةً تُحاسب المستشرق على بُعده وغربته عن موضوعه، وصولاً إلى «التجنّس» عليه، يأخذ النقد

(٢٠) كما في نقد رنا قباني، مثلاً، لامتمام المستشرقين بـ **الف ليلة وليلة**. تقول بتعالٍ ظاهر، وإن مجموعة القصص التي تُعرف باسم **الف ليلة وليلة** لم تكن في يوم نضاً بعينه في الأدب العربي كما يظن القارئ الغربي. فهذه القصص كانت، أولاً ولخيراً، حكايات شعبية استمرت تناقلها بالرواية الشفوية عن طريق الحكواتية الذين كانوا يزدنون عليها، ويتوشعون في حكاياتها ويزخرفونها من لدنهم بنوادر وأشعار تنم عن ادواقهم الشخصية (٠٠٠) [ومي] عكست بطبيعة الحال رؤية العالمة الذين كانت تُروى لهم باللغة النارجية كي تستسيغها أسماعهم. لهذا كله لم يكن بالإمكان اعتبارها من الأدب المصقول ونظر إليها على أنها نوع من التسلية الهابطة. اساطير لوروبا، سبق الاستشهاد، ص ٤٧ وقد لنتقد، بطريقته، الكاتب الإسلامي المصري انور الجندي نشر كتب الاغانى و **الف ليلة وليلة** و **كليلة ودمنة** و رسائل اخوان الصفا، وعند الجندي «إن المستشرقين وباعة التفرغيب هم الذين ألخوا على هذه الكتب وأولوها الاهتمام، وإعدوا طبعها وأناعوا بها وحزضوا أولياءهم من التفرغيبين أن يحتنوا عنها، وأن يحزضوا الباحثين على اعتمادها مراجع، وذلك لأنها تُفسد الحقائق وترسم صورة غير صحيحة ولا صادقة للمجتمع الإسلامي». عن دراسة جحاء سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية في ١٩٩٣/٩/١٥.

الآخر على الاستشراق أنه هو الذي تقمّص المظهر البلدي و «الشعبي» والتحم كلياً بموضوعه^(٢٠). ومثل هذا التنافر بين النقدين يُظهر، فضلاً عن أزمة منطقي نقد الاستشراق، استحالة وضع الحال الاستشراقية كلها في كيس واحد، ومحاكمتها على أساس من كونها منظومة محكمة دقيقة المعايير.

فارتباط بعضهم بمصالح بلدانهم لا يضع المستشرقين جميعاً في الخانة إياها، ولا يحكم على المستقبل بما كان عليه الماضي، كما لا يُنقص، بالطبع، من قيمة المعارف التي قدّموها. وإلى ذلك، فهو لا يجوز له أن يتحول عقيدة متماسكة ومضبوطة الحلقات، في مقابل الاستشراق الموصوف بأنه كذلك.

أكثر من هذا، لا ينبغي بسبب من عمل هذا المستشرق أو ذاك مع حكومته، أو حتى «جاسوسيته» لها، أن لا يُنتبه إلى احتمال أن يكون المستشرق قد أحبّ الشرق فعلاً، وحاول التعريف به، تبعاً للتراكم المعرفي الذي كان متحقّقاً لحظتنا، وتبعاً لأنظمة القيم والصور والرموز السائدة يومها في أوروبا. فحتى «الجاسوس» لا يمكن اختزاله وتبسيطه في «جاسوسيته»، وإذا ما كانت العاطفتان والوظيفتان قابلتين للتجاور عموماً، فهذا ما تتضاعف صحته عند النظر إلى القرن التاسع عشر، حيث كثيراً ما التبست مفاهيم العنصرية والاستعمار و «عبء الرجل الأبيض»، مع حب الاكتشاف وتوسيع العالم ونقل التنوير والتمدين إلى سائر أرجائه، فضلاً عما لا يُحصى من تصوّرات مثالية وطوباوية لم يكن فوريه

(٢١) لنن كانت لا تجوز الخرافات الشعبية والشفويات للغربيين، كلفناً ما كان مصدرها الديني أو القومي أو الخرافي، فكيف تجوز للشرقيين مفن يطلب خصوم الاستشراق ضمناً ببقاء الصلة بها على نحو أو آخر، أو النظر إلى خرافاتهم بشيء من التسامح، وعند البعض، بشيء من التقني؟

(٢٢) حتى أقلّ المستشرقين لكلميةً واكثرهم ارتباطاً بمشاريع سياسية واستراتيجية لا يقومون خارج هذه الخانة، لأنهم، في آخر المطاف، بشر. وإذا بات لورانس وجهاً شهيراً لجهة توخذ الدور والمزاج ونزاعهما في شخصه، فمعروفة أيضاً أزمة مسز بيل، خلال تعاملها في المسألة العراقية، مع مسؤولها اتي. ويلسون الذي مثل الخطة الرسمية البريطانية، وكاد يفصلها عن عملها لانفعاها وراء مبادرات تتعارض مع هذه الخطة.

غير واحد من حاملها. وهذا من دون الإغفال عن حالات قد تبدو أقل أهمية، لا سيما في الوسط الاستشراقي غير الأكاديمي، كأن يفترض رحالة ومستشرقون ذوو حساسية أدبية وفنية، وهواجس شخصية، فضلاً عن نزعة إنسانية لا تخلو من تبسيط في فهم سياسات العالم، أن من الممكن التوفيق بين مصلحتين بخسن النوايا، ولو قفزاً فوق اعتبارات موضوعية كثيرة. وفي هذه الحال تنتفي النزاع الضدية عن سلوكات عدّة محفوفة بالشبهات، أو يتعدّل النظر إليها وإلى الطابع المنهجي المزعوم لـ «تأمرها» على الأقل.

فالتخطيط المسبق والمعرفة المنظمة والقصد الذي لا يخطيء هدفه، ممّا قد يُنسب إلى المستشرقين كافة، في لحظة تسييس وحشي للعالم، كثيراً ما تتكشف عن أوضاع شخصية مأزومة، وأطوار وآراء غريبة لا قِبَل لها بالخطط الموصوفة^(٢١)، وانحيازات يستعصي على الخطة السياسية ضبطها في داخل إطارها المُلزم^(٢٢). ومع تسجيل الفارق، مجدداً، بين النظام السياسي الذي لا يترك أي مجال لتدخل العنصر الشخصي في الشبهة السياسية، والمنظومة الفكرية التي تصدر أحكاماً ثقافية من العيار نفسه، تثير هذه الأحكام في الذاكرة صور كثيرين قادتهم أزماتهم الشخصية وارتباكاتهم وعجزهم عن التكيف مع المعايير الستالينية، إلى أن يُوصموا بالجاسوسية ويدفعوا حياتهم ثمن ذلك.

على أنه كائناً ما كانت الحال، فإن نظرية الربط المحكم بين المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية، لا تطلب لتبديدها أكثر من مراجعة كتاب كالذي صدر مؤخراً لروبرت د. كابلان، المستعربون - رومانية نخبة أميركية. ففي هذا الكتاب نرى كيف أن التقليد الاستشراقي الأميركي الضارب أحد جذوره في الجامعة الأميركية في بيروت، دراسة وتعليماً، تقليدٌ مُمالئ للعرب، ومُتهم أحياناً باللامامية تجاه اليهود، وبتغليب المصالح العربية على تلك الأميركية. ويصل الأمر

(٢٣) هذه النهاية لا تستبعد إعمالاً من نوع ما كتبه ستيفن س. بيلليرج عن الاكواد وأفواتهم، تقييم للوضع في شمال العراق، الدراسة التي صدرت في ايلول (سبتمبر) ١٩٩١، عن «معهد الدراسات الإستراتيجية في الكلية الحربية التابعة للجيش الأميركي»، وبقيت لفترة بمثابة إنجيل في التعامل الأميركي للمتحدث مع المسألة الكردية. وهي تتبنى وجهة نظر سلطة بغداد من المسألة على نحو واضح. اما الحجة الأساسية التي تنهض عليها فان المشكلة إنما هي بين عشيرة البزاني وذاك السلطة المركزية التحديثية... غني عن القول ان تناول سعيد للاستشراق الأميركي يلمس بالكامل هذا الوجه.

(٢٤) طبعاً يقدم إدوارد سعيد رواية أخرى تبدأ بالمعطى الاستعماري الأميركية مع إنشاء «الجمعية الشرقية الأميركية» سنة ١٨٤٢، وتصل إلى ذروتها بالحديث عن دور هملتون جبب في ربط الاستشراق بالحرب

الباردة، بعد ان كان فيليب حتي، اللبناني الأصل، [أو «العربي الأصل»، كما يقال في الولايات المتحدة]، قد تفرد في دور إيجابي من خلال موقعه في جامعة برنستون. انظر، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٢٩٤ - ٢٩٦.

(٢٥) يتناول سعيد في مقدمة كتابه الاستشراق، الاستشراق الألماني على نحو عابر وسريع، وإن كان، في سياق الكتاب، لا يوفر فريدريك شليغل بصورة خاصة.

(٢٦) نلاحظ، مثلاً، ان دولتر عربية كثيرة تحزم تحريماً كاملاً أي نقد يمكن توجيهه إلى إدوارد سعيد، مؤسس نقد الاستشراق الحديث. وغالباً ما يوصف أي نقد من هذا النوع بمواصفات تستعصي الشبهة أو المرض النفسي عند صاحبه. فقد وردت، من هذا القبيل، إشارات إلى سعيد في كتاب كنعان مكية القسوة والصمت، (طبعته الإنكليزية ٣٧ صفحة من القطع الكبير)، فقامت القيامة التي اتسمت بمكارتية لا تراعي شيئاً، ولم تقعد، وتم تصوير الكتاب كله هجوماً على سعيد. وفيما خضع مكية لشتائم اخلاقية أكثر بكثير مما خضع لمناقشة هادئة تتناول الأفكار الواردة في كتابه، ظهر تلمسك عصبوي من قبل «الأهل» حول سعيد «عميد الفكر الإنساني العربي المعارض»، كما كتبت زها بسطامي في جريدة الحياة في ١٦/١١/١٩٩٣. المقال نفسه اذان مكية لأنه كتب انتقادات للحياة والثقافة العربييتين باللغة الإنكليزية لا بالعربية، فنشر الغسيل على السطوح من الشواهد الأخرى على القيم المتخلفة التي يشيعها نقاد الاستشراق، هذه الواقعة، ناقش المثقف البريطاني ارنست غيلدر، الذي لا يمكن اتهامه على الإطلاق بمشايعة الاستعمار، كتاب إدوارد سعيد للثقافة والإمبريالية، فرد الأخير بمقالة هي اقل من ربع

إلى درجة أن الحد من تأثيرات «المستعربين» هو ما لم يحصل (٢٣) - في البلد الذي يملك أعتى السلطات في «العداء للعروبة والإسلام» - حتى أواخر الستينات وأوائل السبعينات (٢٤). وربما لم يعد هناك من يعوزه التذكير بالحجة التي كثرت الإشارات إليها في السجلات المتصلة بالاستشراق، وهي أن الاستشراق الألماني إنما ولد وتطور من غير أن تكون ألمانيا دولة استعمارية، فيما تركّز اهتمامه كله تقريباً على التراث ونبشه وتحريره (٢٥).

لقد سَبَقَ القول إن العداء للاستشراق يوصل إلى تقديس العفوية والمحلية الضيقة (ما شأنهم بنا؟). أمّا امتداد ذلك، ما دام الأمر مطروحاً على نحو صراعي مع الآخر، فهو تقديس «الذات» بحسناتها وعيوبها، خصوصاً بقيمها الخاصة بها، والحائلة، عملياً، دون اندراج العرب والمسلمين في قيم أحدث يسعى إليها العالم المعاصر (٢٦). وهذه ليست بحال مفيدة تُسدى إليهم، وهم الذين تعاني علاقتهم بهذا

الباردة، بعد ان كان فيليب حتي، اللبناني الأصل، [أو «العربي الأصل»، كما يقال في الولايات المتحدة]، قد تفرد في دور إيجابي من خلال موقعه في جامعة برنستون. انظر، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٢٩٤ - ٢٩٦.

(٢٥) يتناول سعيد في مقدمة كتابه الاستشراق، الاستشراق الألماني على نحو عابر وسريع، وإن كان، في سياق الكتاب، لا يوفر فريدريك شليغل بصورة خاصة.

(٢٦) نلاحظ، مثلاً، ان دولتر عربية كثيرة تحزم تحريماً كاملاً أي نقد يمكن توجيهه إلى إدوارد سعيد، مؤسس نقد الاستشراق الحديث. وغالباً ما يوصف أي نقد من هذا النوع بمواصفات تستعصي الشبهة أو المرض النفسي عند صاحبه. فقد وردت، من هذا القبيل، إشارات إلى سعيد في كتاب كنعان مكية القسوة والصمت، (طبعته الإنكليزية ٣٧ صفحة من القطع الكبير)، فقامت القيامة التي اتسمت بمكارتية لا تراعي شيئاً، ولم تقعد، وتم تصوير الكتاب كله هجوماً على سعيد. وفيما خضع مكية لشتائم اخلاقية أكثر بكثير مما خضع لمناقشة هادئة تتناول الأفكار الواردة في كتابه، ظهر تلمسك عصبوي من قبل «الأهل» حول سعيد «عميد الفكر الإنساني العربي المعارض»، كما كتبت زها بسطامي في جريدة الحياة في ١٦/١١/١٩٩٣. المقال نفسه اذان مكية لأنه كتب انتقادات للحياة والثقافة العربييتين باللغة الإنكليزية لا بالعربية، فنشر الغسيل على السطوح من الشواهد الأخرى على القيم المتخلفة التي يشيعها نقاد الاستشراق، هذه الواقعة، ناقش المثقف البريطاني ارنست غيلدر، الذي لا يمكن اتهامه على الإطلاق بمشايعة الاستعمار، كتاب إدوارد سعيد للثقافة والإمبريالية، فرد الأخير بمقالة هي اقل من ربع

مقالة غلينر حجماً، وأهم من هذا أنها تتجاهل مناقشة جميع النقاط التي أثارها الناقد البريطاني لتستبدلها بالشتائم والتصنيفات السهلة التي تبلغ ذروتها في الخاتمة، «معظم مراجعة غيلنر (لكتاني) على هذا الطراز، أدلة بالي. لكن هذه هي أساليب الاستشراق». المقالان نشرتا في ملحق تاييمز الأدبي، وأعادت جريدة الحياة - ملحق آفاق، نشرهما مترجمتين إلى العربية في العدد الصادر في ١٢/٤/١٩٩٣. ولأن الماسي مدعاة للسخرية أحياناً، كان هذا سبباً كافياً لأن يشيع في أجواء بعض العرب شتم غيلنر، غير المعروف عربياً. حصل هذا دون أن تكون آمنت من الناكدة حالات إحراق كتب سلمان رشدي على أيدي لم يقرأ أصحابها الكتب.

(٢٧) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٥٥ و ٦٠، الذي يضيف موضحاً فكرته الأخيرة حول خطورة التمحور في ظل التخلف والاحتقان، «فالخوف من التبعية، أو الانتقام من السيطرة السابقة، أو تسوية الحساب مع القهر التاريخي، تخلق أساطيرها الخاصة عن «الأخر» على نحو لا يقل، بل ربما كان يزيد، عن تلك الأساطير التي تخلقها المصالح التوسعية لمسيطرين»، ص ٦١. ويقدم

العالم ما يكفي من الاختلالات المزعجة. فالعرب والمسلمون، في هذا الميل التناحري، وفي ما يترتب عليه من إعلاء لذاتهم في مقابل الذوات الأخرى، يُفاقمون، بالتعريف، تمحوراً مُتعاظماً، عربياً أو إسلامياً، حول هذه الذات. لكن لئن كانت الأخيرة مزعومة إلى حد بعيد، مثلها في ذلك مثل الذوات كلها، فإن تمحور العرب والمسلمين حولها أكثر من نظيره الأوروبي بطناً وجموداً وسلطوية، وأقل منه معرفة في آن. وبشجاعة تَمَيَّزَ بها فؤاد زكريا بين أقرانه العرب، أقرّ بأننا «في كثير من الأحيان، نشوّه الغرب بأكثر مما يشوّهنا، [ذلك أنّ التشويه الذي تنطوي عليه] الرغبة في تعويض النقص أو الانتقام من العدوان، يكون أخطر، وغير قابل للإصلاح»^(٢٧). والحال أنه إذا كانت أوروبا، لانسياقها البطيء والتدريجي إلى كونية أرفع منذ عصر النهضة، هي وحدها التي تدرس غيرها، ومن ثم تراجع «ذات»ها، فإن درجة امتلائنا بنفسنا وتمحورنا حولها جعلتنا نقيض أوروبا التام في هذا. فالعرب، حتى اللحظة، عازفون عن دراسة تجارب الشعوب المجاورة لهم وثقافتها^(٢٨). مع وجود استثناءات قليلة جداً. وبحسب ملاحظة ليرنارد لويس، فإن الأتراك

زكريا عدداً من الأمثلة على حدة هذا التمحور العربي والإسلامي، منها أن «لدى الكثير من أصحاب الاتجاهات الإسلامية تصوّراً للمسيحية على أنها نوعٌ من الإسلام الناقص»، مشيراً إلى «الفكرة الإسلامية الواسعة الانتشار التي تقول بوجود إنجيل حقيقي، غير الأنجيل المعروفة كان يتبنّا بظهور نبي اسمه محمّد، ثم أخفى عمداً وحلّت محله الأنجيل الحالية المحزقة»، للمرجع نفسه، ص ٥٤.

(٢٨) في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣، انعقدت ندوة عن «الحوار العربي - التركي» في بيروت، نظّمها «مركز دراسات الوحدة العربية»، وقد سمعت من أحد المساهمين فيها أنها كانت «فضيحة» للعرب الذين لا يجيدون التحدّث، إلا في العموميات (لغرب، الاستعمار، المصير إلخ...)، أما حين يصل الكلام إلى جوانب تفصيلية (الماء، الطرق، التبادل) فإنهم يكشفون عدم امتلاكهم أدنى فكرة عن الموضوع.

والإسرائيليين^(٢٩) وحدهم من بين شعوب الشرق الأوسط يقومون بدرس الثقافات الشرق الأوسطية التي تتعداهم. وغني عن القول أن هذين الشعبين غير العربيين، أعني نخبتيهما، هما الأقل انزعاجاً من تهمة الغربية والأكثر تصريحاً بمحاكاة الغربيين. والحق أن العقلية المُفَكِّكة وحدها هي التي لا تزال عاجزة عن فهم الترابط بين المصالح والأفكار داخل عملية مجتمعية واحدة، وهي التي تُقلِّل من قيمة المعرفة التي ينتجها الأتراك والإسرائيليون، أو غيرهم من الشعوب، بحجّة المصالح التي لإسرائيل وتركيا، أو أي بلد معني.

ومن ناحيته فإن الفكر المناهض للاستشراق، في فصله بين المعارف التقيّة والمصالح التي تخدمها السلطات، لا يفعل غير دفع العقلية التي يتوجّه إليها نحو المزيد من التّفكُّك. وإحدى الخلاصات الكاريكاتورية لهذا الفصل أن يُرسم المستشرق «جاسوساً»، إذ، بحسب المألوف المتعارف عليه، ليس ثمة من هو أفضل من الجاسوس لطرد كل احتمال معرفي. لكن حتى لو سلّمنا بجاسوسيته، بالمعنى الشائع للكلمة، يبقى أن رغبة الجاسوس في تشويهنا أقل أهمية بكثير من واقع التقارير التي يكتبها لحكومته، والتي يُفترض فيها أن تكون صادقة ومفيدة لصانع القرار في بلاده.

واستطراداً، كيف للجاسوس أن يكون فعّالاً ومخيفاً من جهة، في حين أن «شرق»ه مُتَوَهِّم من جهة أخرى، على ما يجزم خصوم الاستشراق؟ وكيف يضع الغرب، بالتالي، سياسات استعمارية واقعية جداً بناءً على صور سحرية وتوهّمية^(٣٠)؟

(٢٩) لما ان تكون مصالح هاتين الدولتين (تركيا وإسرائيل) عنصراً حافزاً على توسيع نطاق الهمّ المعرفي فيهما، فيبقى من المضحك أن يدفعنا إلى إبانة جهودهما المبدولة في الميدان المعرفي. بهذا المعنى صدر مؤخراً كتاب في القاهرة لأحمد شوقي الفنجري يجزم فيه بدور إسرائيل وراء الإرهاب الأصولي في مصر. والحجّة الأساسية للكتاب، الذي حمل عنوان **التطرف والإرهاب - محنة للعالم الإسلامي دينياً وسياسياً واجتماعياً**، أن الكتاب، وهو طبيب أيضاً، عمل خلال ١٩٥٦ في قطاع غزة حيث اعتقله الإسرائيليون، أدرك خلال اعتقاله «مدى معرفة الإسرائيلييين الدقيقة بالحوال مصر الداخلية ومشاكلها، وكذلك بالدين الإسلامي». الكتاب صادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣٠) أيضاً، كان فؤاد زكريا أحد الذين أشاروا إلى تناقض هذه الجاسوسية المعرفية، إذا جاز التعبير، بحديثه عن وجود هدفين للاستشراق، في عرف نقاده، «التعامل الناجح مع الآخر الذي يصل إلى حد «المعرفة الكاملة»، ثم عرض الحضارة الإسلامية للمسلمين كما يريد للغرب لهم أن يروها، أي عرضها عرضاً مشوّهاً ومزيّفاً ومشوّباً بالخداع. فكيف يستطيع الاستشراق تحقيق هذين الهدفين معاً؟ إن الهدف الأول يقتضي فهم «الآخر» فهماً صحيحاً، لأن التعامل الناجح يصبح مستحيلًا إذا كان المستشرقون يفتنون أنفسهم ويفشون جمهورهم، كما هو وارد في الهدف الثاني»، ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٥٠.

نشأة العداء للاستشراق

لم تكن الحال دائماً على هذا النحو من العداء للاستشراق والمستشرقين. فعلى أيديهم درس كثيرون ممن علّموا أجيالاً عربية عدة، كما تُرجمت لهم كتب كثيرة قرأها وتعلّم عليها عرب توزّعوا على ما لا حصر له من البلدان.

يومذاك كانت الترجمة محاولة اقتراب من الموضوع المترجم، بما يحمله الاقتراب من ودّ ممزوج يطلب المعرفة التي كانت تستدعيها أسباب علمية وفنيّة (تعليم، إدارة)، من دون أن يختفي،

أحياناً، تماهٍ ساذج مع «الغرب» يحضّر على النشاط المذكور. وفي الحالات كافة، وإن لوهلة لم تدم طويلاً، طَفَت الحاجة إلى المعرفة على اللّوات التي استشرت لاحقاً، مثل «عرف عدوك»، أو ما شابه مما رأيناه من أشكال مبالغ فيها في تسييس المعرفة. وهذا إنما تسلّل من ثقبوب الضرورات التي أملتّها تحديات الاحتكاك بالعالم المعاصر، أكان على هيئة الغرب الكولونيالي أم على هيئة الدولة المحلية التي ساعد ذاك الغرب على إنشائها.

ولا بأس، هنا، بأن نعيد التذكير ببعض شهادات نطق بها مثقفون من المسلمين السُنّة^(١) المشاركة^(٢)، في أعمال المستشرقين و «فضائلهم»، على النحو الذي يكشف عن اختلاط الفسحة الاختبارية والتقنية لمرحلة بناء الدولة والإدارات، بأحكام تجمع بين التعيين الصائب والإيجابية الساذجة أحياناً.

فمحمد كرد علي، الذي لم يضع كتابه خطط الشام إلا بعد زيارة لإيطاليا والاشتغال على كتب مخطوطات المستشرق الإيطالي ليوني كيتاني، رأى في مقالة

(١) الاستشهادات من دراسة ميشال جحاء، سبق الاستشهاد، وهي، في هذا الفصل، من الحلقة الثالثة، الحياة في ١٦/٩/١٩٩٣.

(٢) المغرب ومتقفوه الذين تناولوا الاستشراق (من علّال الفلسي إلى محمد اركون وعبدالله العروي) خارج هذا تناول، للاختلاف النوعي بين تاريخهم الحديث والتاريخ المشرقي، فضلاً عن اختلاف الصلة بالثقافة الغربية.

له بعنوان «المستعربون من علماء المشرقيات»، أن «الاستعراب»، كما أسمى الاستشراق المتصل بالعرب،

«بدا (...) في الغرب ونبيغ مئات من بنيه في العربية وآدابها وكانوا من العوامل الكبرى في النهضة العربية الأخيرة بما أحيوا من كتب العرب القديمة وخدموها أجل خدمة بمعارضتها على النسخ المتعددة ويوضع الفهارس المتنوعة لها ليسهل الانتفاع بها بسرعة، ومنهم تعلمنا هذه الطريقة. واعتادوا أن يشرحوا غوامضها بلغة الناشر أو باللغة اللاتينية، لغة العلم المعتمد عليها إلى عهد قريب، فانتفعوا بما نشروا ونفعوا بما حوت من معارف كانت مجهولة. بل بهم تجلت مدنية العرب لأول مرة لأنهم طبعوا في القرنين السادس عشر والسابع عشر في إيطاليا وهولنده كتباً عظيمة من كتبنا، كانت حجر الأساس في انبعاث العربية من رقدها الطويلة. وكفي أن نقول إن أوروبا طبعت كتبنا بالحروف العربية قبل أن تدخل الطباعة إلى القسطنطينية والقاهرة بمائتي سنة. ومن تصفح معلمة الاسلام [تعريبه لـ «دائرة المعارف الإسلامية»] التي أصدرتها أوائل هذا القرن مطبعة ليدن الهولندية بلغات العلم الثلاث (الإنكليزية والفرنسية والألمانية)، يتضح له مبلغ عناية الغربيين بالمشرقيات العربية، ويتجلى لعينيه ما وصلوا إليه ببحثهم في اللغات والعلوم».

وفي مقال آخر يضيف كرد علي:

«ليت سادتنا علماء الأزهر والمعاهد المماثلة له في القطر، وإساتذة دار العلوم وغيرهم، يتروون في عمل هؤلاء الأعاجم، وقد كان عليهم أن يأخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل أن تنتظر في خزائن عطف الغرب. إننا مدينون لعلماء المشرقيات من الهولنديين والجرمانيين والفرنسيين والبريطانيين والإيطاليين والإسبانيين، وغيرهم من شعوب أوروبا وشمال أميركا بما تفضلوا به علينا من نشر أسفارنا، أحسن الله عليهم بقدر ما أحسنوا لمدنيتنا وآدابنا».

وبعد سنوات كتبت المصرية بنت الشاطيء، (عائشة عبدالرحمن)، في كتابها تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين، ناسجة على المنوال نفسه:

«نقابل صنيع من اشتغلوا منا بنشر المخطوطات منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، فتروعا المقابلة، فامانتهم في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص يتناولها بالحذف والإضافة

والتغيير. ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والتماس الأصلية فيها والتثبت في صحة نسبها، يقابلها عندنا إغفال لذكر النسخة المنقول عنها أو إخراج طبقات ملفقة مرقعة تُنسب إلى المؤلف القديم من دون أن يتصل به نسبها... وبدا واضحاً أن أكثر القوم هنا لم يقصدوا إلى شيء من النشر العلمي، ولا عناهم أن يضبطوا أقلامهم بشيء من نظمه ومناهجه، إنما أخذوا النشر وسيلة لارتزاق فحسب».

وبدوره تحدث مثقف معني بالتراث الإسلامي، هو صلاح الدين المنجد، في كتابه المنتقى من دراسات المستشرقين، عن هؤلاء فقال:

«طرقوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا وعالجوا كل أمرٍ ذي شأن في ديننا وحضارتنا، متبعين في دراستهم وأبحاثهم طرق البحث المنهجي المنظم. ولقد أتيح لهم أن يكونوا، أحياناً كثيرة، أكثر إحاطة بالمصادر وأبصر بمواضيع النقد واشد جرأة على ارتياد آفاق صرفنا عن ارتيادها الدين أو التقاليد... كانوا بلنّين وكنا متبعين مقلدين. ثم هم عُرفوا بدراساتهم حضارتنا واطفروا بتحقيقهم ودروسهم كثيراً من محاسنها وكثيراً من مساوئها».

واقع الحال أن هذا الاستشهاد المطوّل بثلاثة لا يمكن الطعن في ثقافة أي منهم الإسلامية، يغني عن قول كلام كثير. لكن الواضح أن الثلاثة أمكنهم تحييد العمل الاستشراقي عن السياسة، والتعامل معه كمعرفة هي على هذه الدرجة أو تلك من الاستقلالية. ولئن بلغ ذهابهم في الاتجاه التقني بعيداً، وهذا أحد تعابير سذاجة تلك المرحلة وسذاجة رهاناتها، قياساً بالوحشية السياسية للمرحلة التي تلتها، فإن المنزَع التقني اتّضح، هنا، في الأمرين اللذين تصدّرا وصفهم الاستشراق، وأولهما كلام دؤوب وتفصيلي نسبياً في طرائق عمل المستشرقين، كتعلّم اللغات ووضع القواميس والتثبت من صحة النسبة وغير ذلك، فيما الثاني ميل، لم يكن من سبيل إلى تجنّبه، إلى إجراء المقارنات بين عمل المستشرقين وعمل المشتغلين من العرب على التراث. وهنا أيضاً نجدنا أمام إقرار واضح وصريح بالتفوق القاطع للأولين، الشيء الذي أضحى شبه معدوم في المرحلة اللاحقة.

والتناول الموصوف إنما أنتجت الفسحة العابرة، المُشار إليها قبلاً، والتي أملت لها المهام التي طرحتها «الحقبة الليبرالية»، من غير أن يكون صادراً، بالضرورة، عن أفراد طوّروا وجهة نظر متماسكة في أمور تاريخهم وتاريخ «الغرب»، وفي معاني الثقافت

(٣) محمد كرد علي كان نموذجياً في هذا القلب، اما علشة عبد الرحمن فعصف بها لاحقاً هوساً مطاردة البهلنيين و «مؤامرتهم» على الإسلام والمسلمين.

بين الطرفين. فعلى مستوى الخيارات هذه لم تغب الحيرة والتأرجح اللذان تدل عليهما السَّيَرُ السياسية والفكرية للثلاثة الذين تغلبوا بين أقصى النقائض^(٣).

مع هذا فالفسحة العابرة سمحت ببعض التكهّنات المستقبلية انطلاقاً من مدخل فني أو تقني. فأمكن، من الباب الضيق هذا، ولوج البحث عن ماضٍ «مُثَقَفِي» و «مَكْتَبِي» و «أرشيْفِي»، والسعي إلى حاضر «مدرسي» و «إداري» يمهّد الطريق إلى «مستقبل زاهر». وفي هذه الحدود بدا من الصعب عدم الانتباه إلى دور المستشرقين في إعادة تجميع ماضيها وصوغه، أي، بمعنى ما، في إنشائه، ولو في النطاق الفني للكلمة.

صحيح أن انهيار الرابطة العثمانية - الإسلامية خلّف احتقاناً وإحباطات، مثلما مرّق صورة العالم كما كانت سائدة عهدذاك. لكن الأسئلة الوجودية حول العالم المعاصر، وحول «الشرق» و «الغرب»، تعايشت مع تلك الفسحة المستثناة والقابلة للتحييد. وعلى رغم التحفّظ من الدول الجديدة الناشئة، بالمعنى الثقافي بل الوجودي أحياناً، فإن هذه لم تبخل في توفير قنوات لا يمكن أيّ تسيير للحياة العاديّة واليومية أن يستغني عنها. وتعرّز ذلك كلّهُ بتضايف قوى عدة عند هذه اللحظة العابرة التي ما لبث أن أطاحها ضعف الحقبة «الليبرالية» - الكولونيالية، ومن ثم صعود الحقبة الراديكالية، القومية والاشتراكية.

فالمثقفون - الموظّفون في الإدارة العثمانية، حيث اختلط التعليم دائماً بالإدارة، لم يَسْقُهمُ إلّا أن يعثروا في إدارات هذه الدول على فرصة الاستئناس الوظيفي والإنجازي، مهما بدت المسافة الفاصلة بين «روح» هم الإسلامية و «روح»ها الغربية كبيرة، ثم إنّ كثيرين من مثقفي العهد العثماني، أو ذوي الهوى العثماني، لم يكونوا، تبعاً لتكوينهم الإداري، ممن تستهويهم المواقف الخطابية وغير المسؤولة التي لا تُجانسُ بين المهمات المطروحة والقدرات القائمة، من دون الركون إلى أي جهد ذاتي ملموس في التغلّب على مشكلات إجرائيّة ملحّة. وهم، بفعل وعيهم الإمبراطوري - التعددي، من جهة أخرى، لم يكونوا مغلقين على الثقافات والشعوب والأجناس إغلاقاً يؤول إلى تسييس كل صلة بها، كائناً ما كان حجم الصلة ونسبتها.

(٤) انظر جها، سبق الاستشهاد،

الحلقة الثانية، في ١٥/٩/١٩٩٣.

وبدورهم كان المسيحيون والقوميون،

والإصلاحيون العرب عموماً، وثيقي الصلة بدعوات

«النهضة» التي لم تكن بعيدة عن تأثير الأفكار

التقدمية التي حملها المُستشرقون وغيرهم. بل إنهم حين كانوا يناقشونهم، كما فعل بحدّة بالغة أحمد فارس الشدياق، مشيراً إلى أخطائهم اللغوية الفادحة، فلنما كانوا يتحرّكون من داخل الوعاء الفني نفسه، ومن ضمن ألفة أقرب ما تكون إلى الاحتجاج المهني. وحتى حين كانت حدّة ناقد، كالشدياق، تدفعه إلى وصف المُستشرق بأنه «أدخل رأسه في أضغاث أحلام أو أدخل أضغاث أحلام في رأسه»، كان ذلك يبدو أقرب إلى غضب يعبر عن نفسه إنشائياً وخطابياً، منه إلى موقف ونظام منهجي تصعب مطالبة الشدياق وزمنه بمثلهما. وهذا التقليد استمر لاحقاً مع مثقفين، مسلمين ومسيحيين، كزكي مبارك الذي «صحح» أغلاط المستشرقين، لكنه دافع عنهم ضد تهجمات حسين الهمروي^(٤). لينقلب انقلاباً كاملاً في الحقبة الراديكالية التالية.

ولئن تشارك هؤلاء النقاد في الحصول على تعليم جيّد نسبياً، وفي إقبال فضولي، ولو على نطاق فردي لم يتعدّ أصحابه المباشرين، على اكتشاف العالم بلغاته وبلدانه، فإن النزعتين القومية والدينية على السواء كان لا يزال في وسعهما التعايش مع تقنية عمل المستشرق بوصفها طريقاً تفضي إلى التباهي الذاتي الناجم عن «كشف عظيم تراثنا».

وفعلاً لم تنج الأصولية الإسلامية نفسها عهدذاك من تأثيرات تلك الفسحة الاختبارية. فالشيخ محمد عبده الذي تطوّر لمساجلة مفكرين غربيين، ولم يُعرف عنه تفضيل العنف في الصراع مع البريطانيين، كانت صداقته مع المستشرق البريطاني ولفريد بلنت واحترامه له جزءاً من السيرة الشائعة لرجل الدين الإصلاحي، وبلنت نفسه هو من حظي باحترام وثقة الشيخ السوري ذي التطلعات القومية عبد الرحمن الكواكبي.

والحق أن المشكلة كما كانت مطروحة عند الأفغاني وعبده والكواكبي، على اختلاف تعابيرها بين الثلاثة الذين أحسّوا بخطر الغرب على عالم الإسلام المألوف، هي ابتعاد المسلم عن العقيدة نظراً للتشويه الذي ألحقه المسلمون بها. وهذا التأويل، وفي معزل عن المصائر التي انتهى إليها، يختلف عن الوصف اللاحق

(ه) الطبعة التي وقعت عليها هي المعطى لها كأزمة ناجمة آحادياً وإطلاقاً عن الغرب. الرابعة، صادرة عن دار المعارف، بمصر.

ثم إن هؤلاء المصلحين كانوا، إلى معرفتهم بعض المستشرقين عن قرب، لا يزالون يتمتعون بتأثير قوي على الجيل اللاحق الذي عاش «الحقبة الليبرالية» في مصر. وأهم من هذا أنهم كانوا وثيقي الصلة بمعرفة الإسهام الإسلامي في الحضارة الغربية، الشيء الذي جعل خوفهم من الغرب، على ضخامته، لا يبلغ درجة الخوف من أي تعاطٍ مع فرد غربي، ومن أية كلمة يتفوّه بها غربي، على ما راح يتعاطم في ما بعد.

وإذا كان عدد كبير من أبرز مثقفي مصر كطه حسين، الذي يبدو بعض نشاطه الفكري امتداداً لجهود أستاذه كارلو نالينو، وتوفيق الحكيم وعبد الرحمن بدوي تتلمذوا في صورة أو أخرى على مستشرقين، واستخلصوا من تعاليمهم دعوات سياسية وحضارية أو منهجيات، وطرائق في التفكير والكتابة لم تعدم المبالغة في «نسخ» الغرب، فإن بعض هؤلاء، خصوصاً طه حسين، كان يتطرف في التعبير عن إعجابه بمناهج المستشرقين والمدرسين الغربيين قياساً بالتعليم الأزهري الذي ارتبط، في عرقه، بأزمة ساحقة وتقنيات بليدة راکدة أظن في وصفها ونقدها.

ولم يقتصر أمر الاستقبال الإيجابي على بلد دون آخر من البلدان التي قُبِض لها الاتصال بالغرب، فبعد أن أصدر بطرس البستاني، في لبنان، عمله أطوار الاستشراق وأعمال المستشرقين، أصدر عبد الرحمن بدوي، في القاهرة، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، المتأثر بتعاليمهم. وفي مناخ كهذا أمكن أن يظهر الجهد المهم الذي بذله نجيب العقيقي الذي أصدر، في ١٩٣٧، الطبعة الأولى من كتابه المستشرقون. وراح الكتاب يتوسّع ويتضخّم إلى أن تفرّغت طبعته الرابعة إلى ثلاثة أجزاء ينوف عدد إجمالي صفحاتها على ١٦٠٠ صفحة. ويعرّف العقيقي كتابه بـ «موسوعة في تراث العرب، عن تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه، منذ ألف عام حتى اليوم».

وهذا العمل الأنيق، الذي ينتهي كل جزء منه بثبت بأسماء الأعلام المذكورين، يبقى شهادة حيّة على التغيّر الانتكاسي الذي طاول اهتمامات القراء العرب، لا سيّما وأن طباعته غير مرة تقطع بأن الفسحة الاختبارية لم تكن عديمة الثمار بالكامل^(٥).

فحين حدّد العقيقي، في «توطئة» الجزء الأول، الأهداف التي توخّاها من وراء

(٦) عن محسن جاسم الموسوي،
الاستشراق في الفكر العربي،
المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٨.

كتابه هذا، أُلح إلى هموم واهتمامات يكاد يستحيل
العثور على معادل لها عند معظم المثقفين العرب
المعاصرين. فإلى أهدافه الطموحة حول «اتصال تراثنا
بالحضارة الإنسانية اتصالاً وثيقاً منشأً وتأثراً وأثراً».

هناك «الكشف عن كنوزه [كنوز تراثنا] في الغرب مجموعة مصونةً مفهرسةً،
وتحقيق المستشرقين لها وترجمتها ومقارنتها بنظائرها والتصنيف فيها، ووضعها
[الكتاب] بالعربية وسهّل عليهم الرجوع إليه، فلو أنه كُتب بالفرنسية مثلاً لوجد
مستشرق سكسوني أو سلافي لا يفهمها - ولن يفقد فيه ما لا يعرفه - أما وهو مستشرق
- وجلّ المستشرقين مستعربون - فسيقف عليه ويقرأ فيه تقديرنا لجهدنا واعترافنا بفضلها».

والراهن أننا حين نعلم أن مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق نشرت، في
١٩٢٧، أي قبل عقد على بداية العقيقي مشروعه، أسماء «ثمانية وثلاثين عضواً من
المستشرقين كانوا يشاركون في الكتابة والتأليف والنشر وتخطيط المناهج والتعليم
الجامعي، ويكتبون لمجلات الرسالة و الهلال و المكشوف»^(٦)، نتيقن من حجم
التراجع الذي حصل على هذه الجبهة المعرفية، كما على سائر الجبهات.

وبدوره فإن عدداً من المثقفين العرب، خصوصاً منهم المصريون، كان يشارك
بنشاط في أعمال المستشرقين، ممثلاً حكومة بلاده في أغلب الأحيان. فأمين
فكري حضر مؤتمرهم في ستوكهولم وكريستيانيا في ١٨٨٩، وأحمد زكي حضر
مؤتمرهم في لندن في ١٨٩٢، ليحضر، ما بين ١٨٩٤ و ١٩١٢، مؤتمراتهم المعقودة
في جنيف وهامبورغ وأثينا. وكذلك فعل محمد كرد علي الذي شارك في ١٩٢٨ في
مؤتمرهم في أكسفورد، وطه حسين الذي شارك في مؤتمرهم في روما في ١٩٣٥.

ويبقى الإقرار بأمين الريحاني ووزنه الأدبي، لا في لبنان فحسب بل في العالم
العربي أيضاً، تعبيراً عن المزاج الذي كان سائداً حيال الاستشراق والمستشرقين،
ودرجة القبول بحياد الاستشراق «التقني» عن الموقف السياسي، المعلن أو الضامر،
حيال الغرب. فالريحاني لم يكن مجرد متأثر بالمستشرقين، خصوصاً منهم الرحالة،
بل إنه تخلى عن الشخصية والدور والمراس التي ارتبطت بـ «أهل القلم» عند
العرب، ليظهر في مظهر الرحالة الكامل، ويقدم نفسه، حتى للعرب في العراق وشبه
الجزيرة العربية، بهذه الصفة. ولم يتردد الريحاني، في المسافة التي قطعها من
الأهلي إلى الاستشراقي، أي من الخام اللصيق إلى المطل من الخارج، عن الكتابة

(٧) وضّاح شرارة، تشريع وقطوب، دار التنوير، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٨. وبالنظر إلى هذه المسئلة، وبالنظر منها، يرى شرارة كيف أنّ «الوحدوية» العربية للرياحاني اختلفت عنها عند الوحدويين الآخرين، فهي «لم تكن ميكليّة، عظمية، مجزبة، منزوعة من لحم التنوع الكبير الذي عرفته الأرض العربية وما زالت تعرفه»، واصفاً رحلاته العربية بلثا كانت «لأنحة بعناصر التمايز والاختلاف والاستقلال والتباعد والتناحر والاقتتال أحياناً»، الصفحة نفسها.

(٨) انظر، رضوان السيد، الإسلام المعاصر - نظرات في الحاضر والمستقبل، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٢٣.

(٩) راجع محسن جلس الموسوي في غير موضع، سبق الاستشهاد.

باللغة الإنكليزية، فضلاً عن العربية طبعاً، وعن إخضاعه بلده نفسه لاستشراقه، كما فعل لدى كتابته قلب لبنان. وبقدر ما يقف الرياحاني تجسيداً لمناقضة العداء للاستشراق بما هو تماهٍ بالأهلي، فإنه يمثّل، بحسب وضّاح شرارة، «أول صحافي عربي فعلي، ربما، بالمعنى الذي يُعرّف به ألبير كامو الصحافي بـ «مؤرّخ اللحظة»، [إذ هو] لم يتعامّ عن الاختلاف والتنوّع»^(٧)، اللذين يغييان عن مجمل الكتابة العربية الآلية عن العرب.

ما من شك أننا نلقى، قبل الصعود الراكلي، إشارة إلى جهد تخريبي للمستشرقين. أو توكيداً على طابع جاسوسي يتّسم به عملهم، كما نلقى تشكيكاً، هنا، بـ «صليبية» هذا المستشرق، وطعناً، هناك، بنوايا ذاك وأغراضه. فصدمة أوروبا التي لم تترك حيزاً خارج تأثيرها، طاولت الموقف من الاستشراق أيضاً، وتسببت في إطلاق حذر، تفاوتت تعبيراته، مما يصدر عن المستشرقين. ومن ذلك، مثلاً، بعض ما

عبر عنه الأفغاني وعبد، وردّ محمد رشيد رضا على كتاب إميل درمنغهام عن محمد، وحملة شفيق باشا على ما اعتبره رؤية غريبة لمسألة الرّق في الإسلام^(٨). وكذلك ما كتبه مصطفى السباعي، السوري، على أوليته وتناقضاته، أو ما فعله الشيخ عبد العزيز جاويش في ملاحظاته على محمد كرد علي^(٩).

بيد أن الكلام الهجومي على الاستشراق لم يستقلّ بذاته عما عداه إلا في حالات نادرة. فهو، في معظمه، كان جزءاً من الحملة على التبشير والمبشرين، خصوصاً أن عدداً من المستشرقين كانوا رجال دين، كلامنس اليسوعي والقسيسين البريطانيين غيوم ومونتغمري وات والكثيرين غيرهم، وذلك امتداداً لتقليد عريق يرقى، ربما، إلى قرار مجلس فيينا الكنسي، في ١٣١٢، بإقامة عدد من الكراسي الجامعية لتدريس اللغات اليونانية والعربية والعبرية وغيرها، ومن ثم ربط الاستشراق برجال الكنيسة كمتعلمين ومكتشفين وناقلين في العهد الإقطاعي، من دون أن يقصره

ثم إنَّ الحملة في حدودها هذه لم تتشكَّل في نظام معرفي مضاد ومتماسك، ولا هي دعت إلى مثله، مُقتصرةً، في أسوأ أحوالها، على أوصاف كالتّي أطلقها حسين الهرابي في ١٩٣٦ مع صدور دائرة المعارف الإسلامية، «إنسكلوبيديا الإسلام»، حيث اعتبرها «ملؤها الطعن الجارح في الإسلام والحشو بأقذر المثالب. يُحرّرها مجموعة المُستشرقين ومنهم مُبشّرون وقسس، وخصوصاً الأب لامنس. وتَصَوَّر قسيساً مُبشّراً يكتب عن حياة سيّدنا محمد أو عن القرآن والتاريخ الإسلامي وأيّ روح تُملي عليه، وأي مبلغ من المال يأخذه أجرًا»^(١٠).

مع ذلك شرعت تظهر، في تلك الفترة، البدايات المحتقنة لتدوين السياسة والمبالغة في التعويل على الثقافي فيها، تحت وطأة التحديات اللغوية والفكرية التي أثارها الأتاتوركية التركية، والسياسات الفرنسية في المغرب، خصوصاً ما عُرف بـ «الظهير البربري». فهذا، مُجتمعاً، بدا كأنه إيناعٌ لثمار الاختراق البادئ مع الوفادة الغربية، يتجسّد، هذه المرة، في المُسلمين أنفسهم. أما المصادر التي دفعت الهجوم على الغرب إلى سوِيّة القطيعة، فامتلكت، على الدوام، ملمحين أساسيين: أوّلهما انقطاع الصلة بالتجربة العثمانية، أو الإسلام الرسمي وتقاليده، وكذلك بالأصولية الإصلاحية كما أسّسها الأفغاني وعبدّه، (وإن كان طرؤُ ذلك إلى رشيد رضا، تلميذ عبده، لا يصح)، والثاني مواجهة الدول الحديثة ووفادة الغرب إلى المنطقة بإحباط لا سبيل إلى التغلّب عليه، توجّهه المواقع الهامشية للمحبطين، اجتماعياً وتعليمياً.

فالبدايات الأولى للحملة على الاستشراق بصفته تلك، ترقى، بحسب رواية برنارد لويس، إلى صدور الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية في ١٩٥٠، وقد جاء الهجوم من باكستان التي كان انقضى على ولادتها ثلاث سنوات فحسب، من دون أن تندرج أصلاً في الأفق الإسلامي - الإمبراطوري المشدود إلى التجربة العثمانية. وربما كان لويس يقصد محمد أسد، التمسوي اليهودي المولد الذي تحوّل إلى الإسلام أواسط العشرينات، في أفغانستان التي كان يزورها حينذاك، ثم عاش في باكستان حتى وفاته مطالع التسعينات. فقد كتب أسد آنذاك بلهجة حاسمة بقدر ما هي تعميمية:

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) انظر إ. سعيد، الاستشراق،

سبق الاستشهاد، ص ٦٤ - ٦٦.

(١٣) عن ف. زكريا، سبق

الاستشهاد، ص ٤٣. ويعلق

زكريا، «إن ما يهدف هؤلاء النقاد

إلى تجنبه هو تصوير تاريخ

الحضارة الإسلامية على أنه تاريخ

بشرى، له نقاط قوته ونقاط ضعفه.

اعني، تاريخاً تحدث فيه ثورات

ويتمرد فيه الناس على الحكام إذا

احسنوا أنهم مظلومون، ويرتكب

الحكام، في بعض الأحيان، أخطاء

قاتلة. فالتاريخ الذي يريده تاريخ

للقداسة، ولأن هذا التاريخ

«إسلامي»، فلا بد أن يصبح،

بدوره، فوق مستوى البشر اللغنيين

(...) ولو ترك الأمر بيد هؤلاء

المفكرين لاستصلاوا، من التاريخ

بلمبه، كل إشارة، إلى ما خرج عن

نلك التيار الرئيسي الذي تمثله

المؤسسة الرسمية للخلافة.

«تواجهنا صورة مشوهة للإسلام

وللامور الإسلامية في جميع ما كتبه

مستشرقو أوروبا، وليس ذلك قاصراً على

بلد دون آخر. إنك تجده في إنكلترا

والمانيا، في روسيا وفرنسا، وفي إيطاليا

وهولندا - وبكلمة واحدة، في كل صقع

يتجه المستشرقون فيه بأبصارهم نحو

الإسلام. ويظهر أنهم ينتشون بشيء من

السور الخبيث حينما تعرض لهم فرصة

- حقيقية أو خيالية - ينالون بها من

الإسلام عن طريق النقد»^(١١).

وليس عديم المعنى أن تكون دائرة المعارف

الإسلامية ذريعة التمرين الهجومي الذي بدأه حسين

الهرابي وطوره محمد أسد، ثم جدده إدوارد سعيد

بهجومه على مشروع ديربلو، الذي يعود إلى ١٦٩٧،

والذي عدّه مكسيم رودنسون، كما سنرى لاحقاً،

«الإنسكلوبيديا الأولى عن الإسلام»^(١٢).

فالإنسكلوبيديا، تعريفاً، بمثابة اختراق للعالم

الداخلي كله، حيث يتجمع التناقض في النظرة والتاريخ المزعم أنهما واحدان، ويتم

إظهار وجهات نظر الأقليات والنساء و «العبيد» و «الشعوبيين» وسائر من يستبعدهم

التأريخ الرسمي الذاتي، وما أتاه، لاحقاً، الكاتب الإسلامي المصري أنور الجندي،

لم يَعدْ كونه تفسيراً واضحاً لهذه النظرة. فقد دان اهتمام المستشرقين بموضوعي

١ - التصوّف ووحدة الوجود. ٢ - الثورات المضادة للإسلام كالثقراطية والزنج،

مع وصفها بأنها إسلامية»^(١٣). وإذا كانت الإنسكلوبيديا قابلة، في حالة إدوارد

سعيد، لأن تُزعج نسبته الثقافية أيضاً، فإن ما قد يُزعج المحليين من نقاد

الاستشراق أن هذا الاختراق لجماع العالم المخبأ، يتحقّق، هنا، بأداء وإخراج

وتبويب لا يملك مثلها الطرف المحلي، ولا سيما أكثر قطاعاته، أو بلدانه، هامشية

وبُعداً عن التعليم والمنهجية الحديثين، فضلاً عن الافتقار إلى شروط الطباعة والنشر

الملائمة. كذلك، فليس من المبالغة القول إن الإنسكلوبيديا، بسّقة تناولها وداخليتها،

(١٤) راجع كتابه الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٥) لا يزال أحد أفضل الأعمال عن تلك التيارات والسجلات، كتاب جيل كيبيل الذي صدر بالفرنسية أصلاً للنبي وفرعون - للطرف الإسلامي في مصر، وقد ترجمته إلى العربية دار مكتبة مدبولي في القاهرة.

(١٦) في هذا التقليد يمكن إيراد كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الذي صدرت طبعته الأولى في بيروت سنة ١٩٥٣، وطبعته الرابعة في سنة ١٩٧٠، ولغلب الظن أن طبعات أخرى صدرت في ما بعد. والكتاب يتعرض بحدة لبعض المستشرقين من ضمن منظور صلتهم بالتبشير. الغريب في أمر فروخ أنه تراجع لاحقاً عن بعض حنثه، بما يوحي أن الموقف الذي انطلق منه لم يكن، بالنسبة للاستشراق، حاسماً أصلاً. فقد كتب في جريدة النهار اللبنانية، في ١٩٨٦/١/٣١، أي فيما كان العلاء للاستشراق في إحدى ذراه واختلاطاته (التي ربما شاء التربوي والدارس فروخ تمييز نفسه عنها، بعد معاناته الحرب اللبنانية واختلاطات ثقافة الجهل النضالية التي ساندتها)، «إن المستشرقين طائفة من الناس، كالشعراء أو الفقهاء والأطباء والتجار

وبتقسيم العمل الذي تعكسه، فضلاً عن أناقة شكلها وعملية أدائها وتبويبها، تجسيد مُصَغَّر لمدى عمق الاختراق الذي يُحدثه الاستعمار الغربي.

إلى ذلك، ليس صدور الهجوم المتكامل الأول عن باكستان، وعن كاتب مدعٍ إلى المبالغة في توكيد باكستانيتها وإسلاميته المُستجدتين، مجرد تفصيل عَرَضِيّ. فحين نتذكر احتقان أزمة الهوية في ذاك البلد الذي أسس محمد علي جناح دولته على أساس من الدينونة النضالية، المعادية للهند والهندوسية فضلاً عن الإنكليز والأوروبية، ندرك بعض المغازي. ولا يغيب عن البال هنا أن الإسلام السياسي الباكستاني، من خلال أبو الأعلى المودودي ومحمد أسد وغيرهما، كان على الدوام أشد تطرفاً من مثيله العربي. بل إن انتقال حركة الإخوان المسلمين المصرية إلى العنف الحركي، على يد سيد قطب، إنما جاء عن طريق تأثره بتعاليم المودودي، وكذلك بتعاليم المسلم الهندي أبو الحسن الندوي الذي أدلى هو الآخر بدلوه في مسألة الاستشراق^(١٤). وهي التعاليم التي اضطرت حركة الإخوان التقليدية، في وقت لاحق، أن تدينها بقلم مرشدها المعتدل يومذاك، حسن الهضيبي^(١٥).

والحال أنه لئن شكّل وجود المبشرين المسيحيين، في مدينة الإسماعيلية عام ١٩٢٧، فضلاً عن الجيش الإنكليزي، التّحدي المباشر لمؤسس الإخوان حسن البنا^(١٦)، فإن القضايا التي شغلت سيد

والسياسيين والمهندسين، منهم العالم والجاهل، ومنهم المنصف والمتحامل، ومنهم المحسن والمسيء، ومنهم المخلص والخائن. فلنا نحن كرهنا أعمال نَفَرٍ من المستشرقين فلا يجوز لنا أن نَصَمَ بالسوء جميع المستشرقين، ولا أن نذكر فضل الاستشراق (...) إن العملية الحسابية نفسها لا يمكن أن تكون خطأ، ولكن

الذي علاج تلك المسألة اخلا في حلها، عن جها، سبق الاستشهاد، الحلقة الخامسة، في ١٩١٣/١/١٨

قطب بدت أقرب بكثير إلى السجبال السياسي والنضالي البحث الذي يكاد يستقلّ بنفسه عن الديني، أو ينزع إلى تسييسه كلياً، بعدما كان إسهام البنا أقرب إلى تدين السياسي. فقطب لم يكف عن الهجوم على المستشرقين بوصفهم أعداء للإسلام ولبدءاً «الجهاد» تحديداً، وهي النبرة التي بدأت تتعالى وتشيع في الخمسينات، على يد الأدبيات النضالية الإسلامية. فهذه الأخيرة إنما راحت، مذاك، تدمج التبشير والاستعمار في الاستشراق، أو ترى إليها كلها كمرادفات لمعنى واحد، بدل الاكتفاء بالتطرق إلى هذا أو ذاك من المستشرقين، على ما ساد قبلاً. والفارق ملحوظ، هنا، بين التّعاملين، حتى لو بدا، للبعض، سطحيّاً وعارضاً حين يُنظر إليه من زاوية المسار الذي اتخذته المرحلة ككلّ.

لكن ما يسري على الهراوي وأسد وقطب، لا يسري بالضرورة على الراديكاليين والنضاليين، القوميّين والإسلاميين، ممن تبلور وعيهم في الفترة السابقة على أواسط الخمسينات، وصَدّروا عن موقع وتعليم مُتماسكين إلى هذا الحدّ أو ذاك. فهؤلاء الذين لم يرثوا الوعي الإسلامي، الباكستاني والهندي، على النحو الذي فعله قطب، تراوحوا، هم أيضاً، في أحكامهم على الاستشراق والمستشرقين. وبدوره كان ما يتحكّم بمساحة المراوحة هذه، إملاءات الفسحة الاختبارية والتقنية التي أُشير إليها، تماماً كما يتحكّم بها، في المقابل، دفاع العالم الإسلامي عن نفسه حيال الغرب، وحذره من هجمته. وفي هذا المعنى يصعب الكلام على «موقف» من الموضوع، أو «خطاب» فيه، في الفترة التي نحن في صدها.

وهذا الوصف يُطاول شكيب أرسلان الذي رأى مخاطر بعضهم بوصفهم مُبشّرين ينوون تنصير المسلمين، كما كان يناقض رأياً لأحدهم برأي لآخر، فيعارض لامنس أو نولدكه بديانة وستودارد. وربما كان أرسلان أكثر أبناء جيله استدخالاً للديني والثقافي في السياسة، ما حمّله على تعالٍ عنجهيٍّ وأرستقراطي كارهٍ للغريب، انعكس تشدداً ملحوظاً من المُستشرقين من ضمن الحدود المذكورة، من دون أن يسوقنا ذلك إلى اشتقاق متماسك منسوب إليه.

وبدوره كان ساطع الحصري يُواجه «نظرية» قومية لمفكّري أمة بعينها بـ «نظرية»

(١٧) ربما كان تعويل زريق التبسيطي على العلم والآلة شرطين للتقدم، واحداً من أسباب تقديره للجهود المعرفية التي انطوى عليها الاستشراق من دون ارتباط ذلك بإفق تاريخي أرحب.

(١٨) العلاقة بين الأفكار القومية في المشرق، والأفكار الاستشراقية، حقيقة اعقد من تناولها هنا. لكن

أخرى لمُفكرٍ أمة غربية ثانية، ما ينطبق أيضاً على قسطنطين زريق، الذي كان أقل راديكالية من مُجايليه وبالتالي أكثر ترحيباً بأعمال المستشرقين^(١٧)، وصولاً إلى عبد اللطيف شرارة وأنطون سعادة الذي كثيراً ما اتُهم بالتلمذة على أفكار الأب لامنس في فكرته الأم عن الأمة السورية^(١٨).

يجدر القول إن راديكالية الجيل القومي الأول ذي الاكثرتية المسيحية، كانت تتجه أساساً ضد السلطنة العثمانية ونظرتها إلى العالم. ومن هنا وقعت في أعمال المستشرقين (نبش التاريخ، وتقديم عناصر جديدة في النظر إلى العالم المحيط)، على مراجع عمينة، فضلاً عن الدور الذي لعبه وعيها التحديثي البسيط والآلي، لناعية استعجال نسخ التجارب الغربية. ويبدو في التشدد اللاحق ضد الاستشراق، عند سائر القوميين، وذلك حينما صارت شفرة الراديكالية لا تتجه إلا ضد الغرب، نوعاً من نفي مبلغ فيه لـ «تهمة» صحيحة.

العداء ساطعاً أو انتكاس العلم الاجتماعي

كانت الحقبة التي شهدت التسييس الشامل للموقف من الاستشراق، هي إياها الحقبة التي حضنت مشروعاً متواصلاً في تسييسه كل شيء آخر. وهنا ورثت الحالة القومية العربية ما كانت قد خلّفته الحالات الراديكالية الإسلامية المُتفرقة والمُبعثرة وغير الفاعلة التي استعجلت إنهاء الفسحة الاختبارية. فالمُساهمة التي حملتها الستينات إلى الحلبة، وعُرفت، في الأدبيات النضالية، بحركة التحرر الوطني، والصّراع ضد الاستعمار، ومن ثم اندغام اللّغة القومية واللّغة الدينية في خطاب مجتمع، كان لها أفدح الأثر في هذه الوجهة.

ذلك أن الضبّاط المُمسكين بالسلطة بدوا في حاجة ماسّة إلى مثل هذا الخطاب الشعبي تفسيراً لعالمهم وزمنهم اللذين قطعاً مع العالم الاستقلالي الأول وزمنه، وتبريراً لنظامهم الفاقد كلّ شرعية دستورية. وقد سار ذلك في موازاة استيلاء الناصرية المصرية على الأزهر، وربط خُطْب الجمعة بالحكومة، فبات الإسلام الرسمي يتحدث بلسان راديكالي كي يقطع الطريق على الراديكالية الإسلامية التي تبين، لاحقاً على الأقل، أن الإسلام الرسمي لم يستوعبها، ولا استوعبتها الدولة الناصرية حقاً.

ولئن كان الإقرار باستقلال ما للحيز المهني التقني هو الذي سمح للاستشراق، في المرحلة السابقة، بالبقاء، نسبياً، في منأى من الغضب العربي - الإسلامي، فإن الحقبة الراديكالية بميولها التسييسية والدامجة للمهن، وقّرت أساساً آخر للاعتداء على الاستشراق بوصفه نشاطاً مهنيّاً، يُضاف إلى ذلك أنّ الناصرية، ومن بعدها سائر السلطات العربية المُماثلة التركيب التي حذت حذوها، كان يلزم نظامها البيروقراطي الديكتاتوري، نصّ يُررّ الحذر السياسي (والأمني) من «الغريب». ومن لقاء الجهاز البوليسي والذهنية الشعبية البوليسية الحريصة على أن لا ينكشف عالمها الصغير

المتداعي أمام عين ناظرة من الخارج، ترتبت الآثار التي لا تزال، حتى اليوم، تضحّ الوهم في العقل العربي السائد.

كان من شروط ذلك كله أن تتفتح العنصرية حيال «الغرباء» بقناع سياسي - إيديولوجي يُظهرها كأنها تُغلب المُساجلة الإيديولوجية على العداء للغرب. وفي هذا الإطار تضافرت، من جهة، سياسات السيطرة الغربية، العنصرية أحياناً، ومن جهة أخرى اللفظية الماركسية الرسمية (السوفييتية - الصينية حينذاك)، ومناخات الصعود العالمثاني عبر «عدم الانحياز» و «الحياد الإيجابي» المعادين، فعلاً، لـ «الغرب» وحده، ليوفّر هذا القناع. وفي الوقت نفسه دفعت مشاعر ذنب غربية حيال المواضي الاستعمارية، ورغبة غربية رسختها التراكيب الديمقراطية، إلى الاهتمام بالصوت المختلف والمغاير، فكان لجماع هذه العوامل أن جعل التعامل ممكناً مع القناع بوصفه وجهاً حقيقياً.

لقد ترافقت الحقبة الراديكالية، القومية - الاشتراكية، مع توحيد فعلي شمل جميع القوى السياسيّة، الشرعية والمُحرّمة، عند العداء للغرب، بوصفه الحد الأدنى المُجمع عليه بين تيارات واتجاهات يفترض أنها مختلفة ومتعارضة. فالدّعوات إلى التنظيمات السياسية الموحدة أو الجبهات الوطنية، في لحظات الانفراج بين تلك التيارات، كانت تجعل هذا العداء الوظيفة الأساسية للجبهة أو التنظيم. أما في لحظات التناحر، وهي الغالبة، فكانت السلطة تأخذ على خصومها اليساريين والإسلاميين تهاوتهم في هذا العداء، فيما يُبادلونها، هم، التهمة نفسها. وعلى رغم خطوط التمايز الإيديولوجي واختلاف التعابير الحزبية، ظلّ هذا التبادل يُعبّرهما جميعاً، وإن تزيّيا بالزّي المُحدّد لكل منها. فمع تعاظم الصلة بين حركة القومية العربية والنزعة الاشتراكية، ومن ثم العالمثالثية، صار من الشائع «معارضة» السلطة «من على يسارها». لكن هذه اليسارية كانت ترتدّ، في آخر المطاف، إلى مُطالبة الناصرية بمواقف أشد تطرفاً ضد «الاستعمار» وسياساته ودّوله. وفي طور الصعود الإسلامي السياسي بات التهاون في محاربة الغرب (وإسرائيل) هو المأخذ الأساسي على السلطة القومية الراديكالية، وهو نفسه المأخذ الذي تذوّعت به القوى القومية الراديكالية في سجلاتها الداخلية، كما دلّ الخلاف الناصري - البعثي منذ أواخر الخمسينات حتى أواخر الستينات. أما السلطة فغرفت مادتها، هي الأخرى، من البحر نفسه. فالشيوعيون كانوا عرضة دائمة لتذكيرها بـ «العمالة» للسوفييات

(١) عن جلاء الحلقة الثانية، في ١٩٩٣/٩/١٥.

(٢) مجلة ديوجين الفرنسية، العدد ٤٤، تشرين الأول - كانون الأول (أكتوبر - ديسمبر) ١٩٦٣.

نشرت مجلة الفكر العربي، في ترجمة لهذه المقالة بقلم حسن قببسي في عددها الحادي والثلاثين، آذار (مارس) ١٩٨٣.

والشيوعيين الفرنسيين والتلکؤ عن اتخاذ مواقف راديكالية على الجبهة القومية، بينما ظل الاخوان المسلمون، بدورهم، «عملاء» لا يتزحزون للغرب، والولايات المتحدة خصوصاً.

في هذا الجؤ الإجماعي حيال الخارج، وما يُقابله من كبت لتعابير الخلافات الواسعة في الداخل، أصدر الأستاذ الأزهرى محمد البهي، في ١٩٥٧، كتابه الذي ذاع صيته وتأثيره، الفكر الإسلامي الحديث

وصلته بالاستعمار الغربي، حيث مهّد لكثير من النعوت القاطعة التي ازدهرت لاحقاً. لكن العام المذكور شهد، أيضاً، صدور فتوى ناصرية رسمية في الموضوع لم يكن صاحبها أقل مرتبة من وزير الثقافة عبد القادر حاتم، الذي ربط الاستشراق بـ «هذا الثأر القديم المتجدّد بين هذا الوطن [العربي] وبين أوروبا، والذي بلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين». وقد أضاف حاتم في ظرف زمني تميّز بتعبوّة جماهيرية واسعة، وكان ذلك بعد عام على حرب السويس وقبل عام على الوحدة مع سورية، التي أطلقت المُخيّلة الوحديّة العربية المعادية للاستعمار:

«نقل الأوروبيون آثارنا ونقوشنا ومخطوطات تراثنا، ونقلوا إلى بلادهم ما استطاعوا أن ينالوه منها بالسرقة أو الاستهزاء أو الشراء. وبدلوا بركام هائل من المؤلفات عن الدين الإسلامي، فحفروا من حوله وبدلوا يهودون عليه بمعالولهم، ونصّب بعضهم نفسه لمخاصمة زملائه دفاعاً عن العرب والإسلام إمعاناً في التمويه والتضليل، فتراهم يُضيعون كثيراً من الوقت ويُنفقون كثيراً من المال في نشر بعض تراثنا القديم».

وبمعرفة لا يملكها غير وزراء الثقافة في الأنظمة العسكرية، جزم حاتم بأنه:

«إذا نظرت في ما ينشرون وجدت أكثره من مؤلفات المُتصوِّفين وخاصة الهندو»^(١).

وجاء التجسيد الأبرز لهذا الميل في مقالة شهيرة نشرها الكاتب اليساري المصري، أنور عبد الملك^(٢)، بعنوان «الاستشراق في أزمة» (أو «الاستشراق مأزوماً»)، ولم يكن عديم الدلالة ربط هذه «الأزمة» البادئة مع مطالع الستينات،

(٣) عن حلمي خضر ساري، صورة العرب في الصحافة البريطانية - دراسة اجتماعية للثبات والتغيير في مجمل الصورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٣ ومهامها.

بالآفاق التي بدت واعدة يومذاك لـ «حركة التحرر الوطني» وما تطرحه على الصعيد المعرفي، لا سيما وأن المستشرقين السوفييات أنفسهم ما لبثوا أن انضموا إلى قافلة مناهضة الاستشراق المتعاطمة مذاك.

فقد أكد عبد الملك على ما اعتبره لانتاريخية الاستشراق وقيامه على التمحور الأوروبي حول الذات، مُنَوِّهاً بالدعوة للاستماع إلى صوت آسيا وأفريقيا ورأيهم بأوروبا. ولئن بدت مساهمته حصّة اليسار من القربان الذي يتطلبه الحفل الطقوسي، فإنها، من دون شك، كانت الأرقى نظرياً وكتابياً، فضلاً عن أنّ مصادرها لم تُقتصر على التجربة العربية لـ «حركات التحرر الوطني». فقد رفدتها أيضاً مناخات عالمثالية ويسارية أوروبية، فضلاً عن الأجواء الجامعية والأكاديمية. لكن التمييز الذي كان يُقيمه عبد الملك، وغيره من الماويين الأكثر حذقة، بين «إمبريالية» و «شعوب»، و «غرب» «تقدمي» وآخر «رجعي»، ما كان يمكنه أن ينجو من المحيط الأكبر الذي يتلخّ كلُّ كلام يقوم على الفرز والتدقيق. ومن هذا القبيل أن العام نفسه (١٩٦٣) شهد، مثلاً، ظهور مقالة لعبد اللطيف طيباوي نشرتها مجلة العالم الإسلامي الصادرة بالإنكليزية، في عددها الثالث في تموز (يوليو)، يقرّر فيها صاحبها أن غير المسلمين «لن يستطيعوا أبداً أن يدركوا مغزى التجربة الخاصة بالذين هم داخل الديانة»، لأن هذا ما لا يُفهم بواسطة النظريات «التحليلية والنقدية». وقد فهم أحد خصوم الاستشراق، الأقل تطرفاً، في خصومته، مقالة طيباوي على أنها تدعو إلى «أن يتخلّى المؤرّخون و/أو علماء الاجتماع عن كتابة تاريخ العرب والإسلام»^(٣). فيومذاك، وفي ذروة حركة القومية العربية، كان «النضال» و «الكفاح» يمسكان بجوانب الحياة كلها، كما كان توالي المعارك، الفعلية والوهمية، ضد «الاستعمار وعملائه» يتسبّب في توحيد الآخر، أو النقيض، الذي تستدعيه حركة التوحيد العربية.

ومن دون أن تتعب هذه الموجة، رفدتها النضالية الفلسطينية، التي أطلقتها حركة المقاومة، بمدد جديد، فمن موقع غير إسلامي، مُناهض للإمبريالية أيضاً، أصدر إدوارد سعيد في ١٩٧٨ كتابه الاستشراق باللغة الإنكليزية، مُتأثراً، من غير شك، بالمصاعب التي يلقاها خصوم إسرائيل في الولايات المتحدة وشعورهم بقوة اللوبي

(٤) إ. سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٢٦ - ٢٧.
 (٥) إعجاز أحمد، في النظرية، سبق الاستشهاد، ص ١٦٠.

اليهودي هناك، فضلاً عن ضيقهم بالتحالف الأميركي - الإسرائيلي. ويُعبّر سعيد، الذي أصبح لسنوات عضواً في «المجلس الوطني الفلسطيني»، عن مدى التصاقه بالهمّ الفلسطيني في نشاطه السياسي وكتاباته، خصوصاً كتاباه مسألة فلسطين الصادر في ١٩٨٠، وبعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية في ١٩٨٦، وما لا يُحصى من المقالات، وذلك كله بعد مروره، في شبابه، مروراً عابراً في «أنصار الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين». وهو، في مقدّمة كتابه الاستشراق، لم يكتفِ الأسباب التي دفعته إلى تأليفه، وهي «تجاربه» في أمور ثلاثة: «تاريخ التمييز الشعبي المعادي للعرب والمسلمين في الغرب (...) الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية (...) الغياب شبه الكامل [في الولايات المتحدة] لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما التماهي مع العرب أو الإسلام، أو مناقشتهم بنزاهة». ولا يلبث أن يضيف: «فحياة العربي الفلسطيني في الغرب، خصوصاً في أميركا، تُثبّط الهمم...»^(٤). وتبلغ الاعتبارات السياسية في عمل سعيد حدّاً جعل إعجاز أحمد يمهّد لدراسته النقدية له بكلام اعتذاري مطوّل، على شاكلة الإشارة الدعاوية إلى تضامنه «مع موقعه المحاصر في قلب أميركا الإمبريالية. إذ إنّ إدوارد سعيد ليس ناقداً أديباً فحسب، بل هو أيضاً فلسطيني (...) جلبت عليه قضيتته الوطنية تهديدات بالاعتقال من أوساط عُرفت باغتيالها العدد الكبير جداً من الوطنيين الفلسطينيين»^(٥).

في ذلك الحين كان الرئيس المصري أنور السادات، اليائس من تجربة «الصدّاقة» مع الاتحاد السوفياتي، ينقل بلده، الذي يشكّل سكانه ثلث سكان العالم العربي، والذي دفع الكلفة الأكبر للنزاع مع الغرب وإسرائيل، إلى التحالف والصلح مع عدوّي الأمم، وكان اللبنانيون والفلسطينيون تطحنهم حرب أهلية فعلوها بأيديهم، لكنهم، مع هذا، أتاحوا للأطراف الخارجية أن تتدخّل وتلاعب بهم وبحربهم. إلّا أن الفترة نفسها كانت تسجّل اندلاع الثورة الإيرانية بزعامة آية الله الخميني. ولم يكن عديم الدلالة، والحال على ما هي عليه، أن يسقط هذا الكتاب على المنطقة كأنه جزء من الحدث الثوري الإسلامي، في زمن أيلولة القومية العربية، الناصرية والبعثية، إلى التفتّخ. فهو، من ضمن حقله الخاص وجهوده الأكاديمية البارزة، يُشاطر ثورة الخميني ردّ كل شيء إلى الغير، من دون أية استجابة، ولو

(٦) ثمة دلالة سوسيولوجية يصعب القفز فوقها. فالناقدان الحديثان الأبرز للاستشراق، عبد الملك وسعيد، مسيحيان عربيان، الأول قبطي مصري والثاني بروتستانتي فلسطيني. وربما جاز لنا ان نربط ذلك بعثتات اخرى على انخراط افراد مسيحيين في الشعبويات الجماهيرية والشائعة، من قبيل «الالتحام بالجماهير» والمزايدة اقلتياً عليها، ومن ثم الاجتهاد في تعيين الطرف الثالث - ضحية التماهي المفتعل بين الطرفين. على ان هذا ليس القاسم المشترك الوحيد بينهما، فهما درسا ثم درسا في جامعات غربية، الأول في فرنسا والثاني في الولايات المتحدة، وانخرطا بدرجة او باخرى، في تجارب قومية - يسارية شعبية. فعبد الملك كان ماوياً قبل ان يتحول الى لون من الإسلام السيلسي - الحضاري، ثم الجغرافي السياسي، المعادي للغرب دلتماً، وسعيد، كما اشير في المتن، انتسب الى «انصار الجبهة الديمقراطية» ثم صار عضواً في اعلى الهيئات السياسية الفلسطينية. ولئن عارض سعيد التسوية الفلسطينية الإسرائيلية الأخيرة، فإن موقفه الناقد لـ «استشراقية كارل ماركس»، والقليل الاكترت بالجوانب التطبيقية، هو الموقف الذي انحاز اليه، في آخر المطاف، «الماركسي» عبد الملك صاحب نظرية «ريج الشرق». فهو ايضاً لم يعد معنياً، وربما منذ إصداره كتابه عن السلطة العسكرية في مصر، بلكى بُعد للعلاقات

ضمنية، لدلالات الأحداث الأخرى التي سبقت الإشارة إلى بعضها، والتي نسجتها عناصر داخلية بحثة^(٦).

لكن مثلما تأثر عبد الملك بموجات سادت بعض أطراف الفكر الغربي الاعتراضي المعادي للإمبريالية، فإن سعيد تأثر أساساً بما كان يحصل في الولايات المتحدة. صحيح أنّ الآثار الأميركية والغربية التي خلفها كتابه الاستشراق انحصرت، على أهميتها، في النطاق الأكاديمي وشبه الأكاديمي، فيما شكّلت الآثار التي ترتبت عليه، في العالم العربي، بعض الغطاء النظري للحدث السياسي. لكن هذا لا يلغي أن الكتاب عكّس اتجاهات راحت تظهر، في النصف الثاني من السبعينات، في الغرب المُتقدّم، واثرةً بعض التقاليد الراديكالية الضامرة للمرحلة الستينية، ومعيدةً تكييفها في قوالب جديدة. فقد عبّر خليط من مطالب قطاعية وقوية وجنسية عن نفسه على الصعيد المعرفي أيضاً، الشيء الذي طاول السود في أميركا وسائر الملونين، والحركات النسوية القصوى، وإيديولوجيات شبه طبقية إذ تؤكد على «الفقر» أكثر مما على «الإنتاج». وكانت «النسبية الثقافية» و«الخصوصية» أبرز الصيغ الدالة على التحرك في هذه الوجهة.

لكن ما لاحظته غير ناقد غربي أن الوجهة المذكورة كانت جزءاً من العملية الانقلابية نفسها التي حملت الريفانية وإيديولوجيات اليمين الجديد إلى الواجهة الفكرية. ففيما تشارك الطرفان في التشكيك، من موقعين نقيضين، بثمار الحضارة الرأسمالية العقلانية الحديثة، وتطويرها بعض آليات

الاجتماعية يتعدى الصلات
التنحرية بين «الدوائر الحضارية».
(٧) إ. سعيد. سبق الاستشهاد،
ص ٧٤.

(٨) كتب سعيد، مثلاً، إن اقتصاد
السوق الغربي وتوجهه الاستهلاكي،
انتجا (وينتجان بوترة متسارعة)
طبقة من المتعلمين الذين يتوجه
تشكيلهم الثقافي نحو إرضاء حاجات
السوق، وهناك تأكيد قوي وبلي
الوضوح على الهندسة وإدارة الأعمال
والاقتصاد. لكن النخبة نفسها تبقى
عنصراً مساعداً لما تعتبره الاتجاهات
الأساسية التي تحتويها في الغرب.
ودورها وُصف وتُخذ لها كقوة
«تحدث»، ما يعني أنها تمنح
الشرعية والسلطة لأفكار عن
التحديث والتقدم والثقافة التي
تتلقاها، في معظمها، من الولايات
المتحدة، المرجع السابق،
ص ٣٢٥.

(٩) انظر إرنست غيلنر، ما بعد
الحدائق والمقل والدين، سبق
الاستشهاد، ص ٨٤ و ٥٠.

امتصاص الأزمات، كالديموقراطية والتقديمات
الاجتماعية، بالغَ اليمين الجديد الصّاعد في تمجيد
«البطل»، وبالغت الراديكالية المُحتقنة في تمجيد
«الضحية»، وذهب الأول بعيداً في «الخلاص»، عبر
رجل أبيض مُستحدث، بينما ذهبت الثانية بعيداً في
«التحرير» من كل رجل أبيض تقريباً.

بهذا المعنى تقدّم رفض المركزية الأوروبية في
العلوم، والبحث عن الملامح التي تخصّ جماعة من
الجماعات، أو منطقة من المناطق، على ما عداها،
فاندرج، في هذا السياق، السعي إلى «تحرير» صورة
الشرق من «العدوان المعرفي» الغربي، إذ «حمل
الاستشراق، في معظم تاريخه»، كما كتب سعيد،
«دمغة موقف أوروبي إشكالي حيال الإسلام»^(٧). ولم
تخلُ هذه الأطروحات من استعارة لون مُخفّف من
الماركسية عبر وسيط الحركات الشعبوية، أي تلك
النسخة المُعادية للاستهلاكية والناقذة لضمور
الإيديولوجيا في العلوم الاجتماعية^(٨)، من غير أن يُقرّر
المستعرون، دائماً، بذَينها.

وفي أهجيته هذه النسبية الثقافية القصوى، يستعيد
إرنست غيلنر ما يُميّزها عن التنوير والتقليد المنبثق منه، فيرى أنّ الأخير «يرفض
الإقرار بأنّ أيّ شرنقة معرفية من المعاني، السابقة على التنوير، والمُشوبة اجتماعياً
بالاختلاط، تحمل الصلاح نفسه» الذي تحمله المُعطيات المعرفية. ويوضح، أبعد
من ذلك، كيف تنطوي هذه النسبية على عَدَمِيّة معرفية، إذ «لو كانت المعايير،
بذاتها وعلى نحو لا مفرّ منه، تعايير عن شيء يُسمّى الثقافة، من دون أن تستطيع أن
تكون أيّ شيء آخر، لما أمكن، حينذاك، إخضاع الثقافة إلى معيار»^(٩). ويمضي
الفيلسوف مُتسائلاً هل إنّ المشكلة الفعلية التي تؤرّق «تحريرتي المعرفة»، هي
فَوْضُ الرؤية المُعيّنة «الخاصّة التي تُعزّز النظام القائم عند ضحاياه، أم أنّ الخطيئة
الأساسية تكمن في فرض مثال الموضوعية نفسه...». فنظرياتهم التي هي «على شيء

(١٠) المرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨ و٤٢.

(١١) يحار القارىء، مثلاً، في فهم موقف كاتبة فلسطينية تحاكم صنام حسين من منطلقات النسبية الثقافية، خصوصاً أنها لا تؤيد استبداده، لكنها تمنع الأولوية لـ «عدوان» الغرب عليه بوصفه «عدواناً» على العرب. تقول غادة كرمي، «في الواقع، وكما يعلم دارسو الشرق الأوسط، فإن صنام حسين ليس فريداً. وعلى رغم مواصفاته الشخصية، فهو ممثل نمطي لظاهرة مالوفة في السياسات العربية». وبعد أن تصف هذه الظاهرة المالوفة بالقمع والشراسة اللذين لا يرحمان، تمضي، «صنام حسين يجسد هذه المواصفات حتى الكمال. فكاريزماته التي لا يُشكُّ بها ترتبط بالصورة العربية عن الرجولة بقدر ما ترتبط بسحره الشخصي المعروف». انظر مساهمتها المعنونة «ظاهرة صنام حسين». في هـ. افشار (إعداد)، النساء في الشرق الأوسط (بالإنكليزية)، ماكميلان، ١٩٩٣.

(١٢) المشاهدون العرب الذين اتاحت لهم مشاهدة المقابلة الطويلة التي بثها تلفزيون أم. بي. سي. مع جيرينوفسكي في ١ وإعادها في ٣/٢/١٩٩٤، وجدوا عند الشعبي القومي الروسي ما قد يؤكد لهم ذلك.

من التسرع» والتي تُبادر إلى الإجابات بـ «نعم سهلة»، إنما تحمل في خلاصاتها العملية أسئلة لا تخلو صياغةً غيلنر لها من سخرية: ف

«هل تنطوي [نظرياتهم] على تعدد في النظريات التي يكون كلها منفصلاً، لكن متساو، أم أنها تنطوي على امتناع كامل من النظرية، وقصر المعرفة الاجتماعية، ببساطة، على اكتساب النصوص الإثنوغرافية، وربما عرضها؟ قد يبدو أن الحركة تتذبذب بين مجانية نظرية للجميع، وبين مجموعة من المعاني الخصوصية المتفردة، اللانظرية، أو المعادية للنظرية»^(١٠).

مع دفع هذه النسبية الثقافية إلى حدود بعيدة، إن لم يكن مطلقة، ظهر التوكيد على الانقسام في البديهيات المعرفية نفسها، ومن ثم في أنظمة القيم والمعايير التي تُحاكم المعطيات الاجتماعية على أساسها. وباسم النسبية والخصوصية، مدفوعتين إلى أقصاهما، بات يصعب التمييز، حقاً، بين الاستقلالي والخاص من جهة، وبين الاحتمال العنصري من جهة أخرى^(١١). فإذا صَدَرَ هذا الخلط من موقع العداء للأوروبية، فإنه أتاح لاحقاً لعنصريين أوروبيين، كجان ماري لوين الفرنسي، وفلاديمير جيرينوفسكي الروسي، أن يؤكّدوا كامل «احترامهم» لخصوصيات الشعوب الأخرى على نحو يستدعي الفرز الكامل بين «هم» وبين «نا»، لأن لـ «نا» بدورنا خصوصيات يستحيل تعايشها مع «خصوصيات غيرنا». ولم يكن بلا دلالة أن تُستعمل هذه الحجج بإفراط في فرنسا لتبرير سياسات عنصرية وشبه عنصرية تجاه العمال العرب المهاجرين^(١٢).

(١٣) إعجاز احمد، سبق الاستشهاد، ص ١٦٧.
(١٤) فؤاد زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٧٢.

لقد سبقت الإشارة إلى نقد إعجاز أحمد استخدام إدوارد سعيد ميشال فوكو، لكن بعض ما استنتجه أحمد من ذلك أن سعيد دمج نسبة فوكو الثقافية بنزعة كونية تبسيطية تجد مصادرها في تربيته الفكرية، خصوصاً لجهة تأثيره بإيورباخ. وإذا ما تجلّى هذا الخلط في مطّ النتائج التي توصّل إليها فوكو على أزمّة مُتغايرة عدة، وفي الاشتغال على أُمّهات النصوص بدلاً من اشتغال فوكو على النصوص الهامشية، فإن أحمد لا يتردّد في صوغ مرتكزات الكونية الساذجة كما تنمّ عنها جهود سعيد، والتي تتعدّاه شخصياً كما تتعدّى تربيته الفكرية بالطبع. فهي

«(١) وجود هوية اوروبية / غربية موحدة هي في «اصل» التاريخ، كما انها شكّلت التاريخ عبر «فكرها» و «نصوصها». (ب) هذا التاريخ المؤخّد للهوية والفكر الأوروبيين، والذي لا تجعید فيه، يمتد من اليونان القديمة حتى نهاية القرن التاسع عشر، كما ينسحب على القرن العشرين، عبر مجموعة محدّدة من المُعتقدات والقيم التي تبقى جوهرياً على حالها، ولا تتغير إلا لجهة تزايد كثافتها. (ج) - هذا التاريخ مُتاضل في - ولذلك فهو جاهز لإعادة البناء عبر - مرجعية كتبه «العظمى»»^(١٣).

والحق أنّ الاعتراض على «العلم الغربي»، والذي تمّ التواضع على ردّه إلى النسبية الثقافية، ليس كذلك إلّا في الحدود الشكلية فحسب، أو لنقل، بلغة أقلّ جزماً، إن هذا الاعتراض هو، أساساً، تعبير عن كونية مصدومة بكونيّتها. ولهذا فهي حين تحاسبها، لا تنوّع عن الأخذ بصورتها البسيطة عن نفسها، كخطّ واحد يبدأ في اليونان القديمة. وبهذا المعنى لم يُخطيء فؤاد زكريا حين لاحظ العطل المزدوج الناجم، من جهة، عن افتراض أنّ العلم غربي، «فيما الغرب ليس إلّا حلقة متأخرة - لن تكون الأخيرة قطعاً - في سلسلة طويلة من الثقافات»، ومن جهة أخرى، عن «المبالغة» في ربط أي نظام معرفي (كالاستشراق) بالجذور التي نشأ منها (نزعة السيطرة الأوروبية)^(١٤).

كائنات ما كانت الحال، تمّ عبر الثقل السعيدية تثقيف العداء الفجّ للاستشراق في حدود أوسع مما فعل عبد الملك وماركسيته العالمثالية من قبل، وذلك بربطه بتيارات فكرية مصدرها العالم المتقدم نفسه. فقبل ذلك، لم ينجح ذلك العداء في

(١٥) في ١٧٧٧ مثلاً، أي قبل عام واحد على صدور الاستشراق، كان محقق عزت إسماعيل الطهطاوي أصدر كتاباً هو أحدث الإنتاج العربي - الإسلامي في بابِه حتى ذلك الحين، ومما جاء فيه، «أما هؤلاء (...) فإنهم لا يراعون لله حرمة ولا يحفظون للشعوب التي يذهبون إليها يعيشون بين أهلها ذمّة، بل نراهم يحيكون المؤامرات والفتن ويثيرون العداوة والبغضاء بين أبناء الوطن الواحد (...) جميع المستشرقين هم تُتَبَّعُ لوزارات الخارجية في كل البلاد القائمة على الاستعمار مما يدل على أنّ مهنتهم سياسية وليست ثقافية، فإذا هم خدام الاستعمار عن طريق تشكيك العالم الإسلامي في عقيدة أهله». عن جلاء الحلقة الثانية.

أن يصير جزءاً من الحداثة، مُتمرداً عليها في آن، إن من موقعها الكوني، أو من موقعها النسبي أو القائل بالنسبيات. فما كان طاعياً على نقد الاستشراق، قبل سعيد، كان ينضح بظواهر ديني وأحياناً عنصريّ فجّ، يقسم العالم داري إسلام وحرب، فضلاً عن افتقاره إلى أبسط مُقَوِّمات الكتابة الحديثة والطبع والنشر المقبولين، ناهيك عن عدم قابليته للترجمة إلّا بهدف العثور على عيّنات مُتفاوتة التمثيلية لجوانب في السياسة والفكر العربيين^(١٥).

وهكذا صير، مع سعيد، إلى حجب الكتابات البدائية والجرفيّة التي يَتَشَكَّل منها مُعظم النص الإسلامي الذي نما في تلك الغضون، أو التي تزعم صوغ كلام الأهل في بعض المُدن الإسلامية والعربية. وبهذا انتقلت المعركة إلى داخل الثقافة الغريبة، فيما حلّ المُهاجم، من داخل أسوارها، محلّ المُدافع السابق الذي كان يُنافح عن عالم متآكل. ولئن فسّر هذا الاختراق من الداخل لثقافة موصوفة بـ «الغزو» و «الاغتصاب»، أحد أسباب الإعجاب العربي بسعيد، وخَضْبِهِ الأهلِي، فإن هاتين الداخليّة والهجومية ضمنتا وَهْمَ الارتقاء في المُجابهة، أي مواكبة تاريخ النزاعات وعلومها: فإذا جازَ أن يتصدّر المشايخ المسلمون وخريجو الأزهر جبهة المواجهة مع الغرب «المسيحي»، فإن الغرب «العلماني» يستحضر، لمقاومته، قوى علمانية تُشكّل الواجهة المموّهة لجيش لم يتغيّر تركيُّبه كثيراً.

غير أن ما تم أيضاً هو إرساء نهج مُتعاضم الحذف والتصفية في التعامل مع العلوم «الغريبة» بدواعي التسييس، أو تحت وطأته. فلئن أكّد عبد الملك على وحدة المصالح الجامعة بين فعتي البحث الأكاديمي وخليط المُغامرين والمُبشّرين والجنود، فإنه لحظ وجود هاتين الفئتين كفتتين، الشيء الذي لم يتراجع عنه سعيد تماماً، إلّا أنه لم يتردّد في تسمية أفراد معاصرين معدودين قصر عليهم المُساهمة

(١٦) هم جاك بريك، مكسيم روينسون، إيف لاكوست، روجر، ارنالدز، الاستشراق، ص ٢٦٦. وهو لفن فضل ماسينيون كثيراً على جنب وامتنح الكثير من إسهاماته ومواقفه، وتأثيراته على المنكوريين لعلاه، لم يُعفه من الضلوع في الجهورية الاستشراقية. في مكان آخر من كتابه يقطع سعيد بأن جميع الغربيين الذين كتبوا عن الشرق ينقسمون بين مستشرقين كامنين وآخرين معلنين، ص ٢٠٦.

(١٧) طبعاً رُفد هذه الوجهة آخرون كلكاتب الفرنسي روجيه غارودي، الذي اشتهر إسلامه (وصار راجي جارودي)، فتباهى به العرب والمسلمون، والمغني اليوناني - البريطاني كات ستيفنز الذي اشتهر، أيضاً، إسلامه وامتنع عن الغناء (وصار يوسف إسلام)، إذ «الأخر» المقبول إما «الذات» وقد نطقت بلسان آخر، أو اللسان الآخر وقد استعار «ذات» نا.

(١٨) عملاً بهذه الذهنية تُطرح مشاكل الفكر العربي كلها بقليل من التواضع وكثير من «السياسة» التمييزية، الهيمنة، الغرب، القمع... في معرض تناوله أزمة الكتاب والثقافة العربيين، في مقابلة أجريتها معه عن حال الكتاب العربي، باقِ الناشر اللبناني، في لندن، اندره كسبار، عن وجهة نظر أكثر تواضعاً

الإيجابية^(١٦). وما لبث الإيجابيون القلة، في إحصاء سعيد لمستشرفي القرن العشرين، أن تقلصوا، بحسب رنا قباني، إلى مُستشرق واحد لا غبار عليه، في تناولها القرن التاسع عشر، كما سنرى لاحقاً. وقبل ذلك، وخصوصاً بعده، ظلّ المُستشرقون، جميعاً، يندمجون في الشرّ الغربي على أيدي الكتاب الأصوليين وشبه الأصوليين، يَمَن أفادوا من مناخ الضجيج الذي أحدثه كتاب سعيد، ليستثمروه، بطريقتهم، حيث يمكن استثماره، أي في «الشرق»، مُعزّزين ثقة «الذات» بـ «ذاتها» في مواجهة العالم^(١٧).

حصل هذا في مناخ الخضبات التي أحرقت قدراً من المراحل، من دون أن يُترك للاستقلالات الحديثة أن تحظى بأي إعداد يتجاوز التظاهر والهتاف والانقلاب العسكري. وفجأة، وفي أجواء تسعير «الكرامة» الوطنية الضدية التي سعى التعليم والإدارة الناشئان إلى تشذيبها، وفشلا في ذلك، أُريد إحداث انتقال مُتَعَجِّل، هو الآخر، من التلمذة إلى مُمارسة التعليم من مِنَصَّة مُرتفعة. لكن بدل تحسين شروط الدراسة، وتأمين الكتب والمساطر والمحابر وغرف الصفوف اللازمة، بات المطلوب الإطاحة بالمناهج واحتلال مقعد الأستاذية بديماغوجيا وضجيج قلّ نظيرهما^(١٨)، وحلّ ما يصفه زكريا

ودقة في اسباب أزمة هذين للكتاب والثقافة. فقد تحدّث عن الرقابة الحكومية، والسيطرة على شبكات التوزيع، وعدم القدرة على الوصول إلى القارئ العربي مباشرة، والقرصنة المتفشية، وظاهرة الناشر الأمي، وغياب أيّ تصور عن حقوق النشر وعن شؤون الملكية، وغياب أيّ معيار أخلاقي عن إنتاج الكتب العربية، والميل إلى التضحية بالنوعية، من قبل الناشر والكااتب معاً من أجل نشر أيّ شيء، والفساد الذي يلوث نظام توزيع الكتاب، والنوعية المتدهورة لمتوسط الكتاب الخ... انظر للحياة، في ١٩٨١/٥/٣٠، طبعاً هذا التحيين للمشكلة لا يخطر أيّ منه في بال فرسان مقاتلة الغرب الذي «يُدمر ثقافتنا».

في هذا كله بدا كما لو أن «الشرق» يعمل على اغتيال ماضيه وجماع صورته التي هي، كأيّة صورة عن جماعة، مُتباينة متفاوتة ومُلتبسة. وبدا، من ثم، كما لو أنه يُريد، من وراء ذلك، تثبيت تَعْرِيفِهِ على نفسه عند لحظة واحدة هي لحظة فورانه وصدامه بالغرب. وتبعاً لنظام قيم جديد يمنح «الصدام بالغرب» أولويته على «إحراز مكسب من الغرب»، وسّعت منظومة التفكير الخميني، ومعها خصوم الاستشراق، مساحة الاختلاف عن الطريقة السابقة التي كانت الماركسية تطرح بموجبها نزاعها مع «الإمبريالية».

فالتزعة الحركية والنشاطية، التي تُشبه المسار البيولوجي بقدر ما تُنافر الوعي النفعي، لم تُركّز على العلاقات الاقتصادية «غير المتكافئة» معها، ولم تهتم بـ «الاحتياطي الفوري» عند الطبقة العاملة أو الاشتراكيين الغربيين على عمومهم بل اتّجهت إلى المسألة الثقافية، أي إلى «العلم الاستعماري» و«الثقافة الاستعمارية». وكان مثل هذا التعويل على الثقافة كفيلاً بالقضاء على كل شيء حيّ في الواقع المُراد تحريره وإنقاذه. فلن كرس الإسلاميون الجُدد وخصومُ الاستشراق، بضجيج يصم الآذان، ذلك التمييز الذي أقامه الإسلاميون الأوائل حين فترقوا بين التقني الذي يجوز جلبه من الغرب، والثقافي والإيديولوجي الذي لا يجوز، إلّا أن الحدودَ القاطعة التي بلغ إليها تكريس جواز الشطر الثاني، وضعت عراقيل لا يمكن تذليلها في طريق جواز الشطر الأول. أو أن هذا، على الأقل، ما دلّت إليه التجربة الخمينية، كما دلّ التكوينُ الآحاديُّ المُطلَق الذي انطوت عليه التنظيمات التي تحمل هذه الأفكار.

لكنّ تلاقي الطرفين، الإسلاميين الجدد ومناهضي الاستشراق، لم يكتف مفاخرة مُهمّة ظلت تُرخي ظلّالها على هذا الجهد القديم برّمته. فالحُكم على الاستشراق لا يقوم، تعريفاً، إلّا انطلاقاً من القدرة على مقارنة النصّ الاستشراقي بالواقع الذي هو الشرق أو الإسلام أو العالم العربي. وهنا تُواجهنا مُفارقة مفادها أنه نادراً ما يلتقي في صفوف نُقاد الاستشراق، بالمعنى العريض للكلمة، من يُمِلُّك إلماماً بالنصّ والواقع في آن معاً؛ فالأكاديميون العاملون في الجامعات الغربية ممّن أعادوا تأسيس مناهضة الاستشراق، يعرفون النصّ الاستشراقي، لكنهم مقطوعو الصلة، على الأقل، بالذين

(٢٠) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٢١) لا تعني أصولية هؤلاء، إلا في حالات نادرة جداً، أنهم يعرفون الإسلام ويجيدون «لغة القرآن»، العربية. الصحيح ان «إسلام» هم اقرب الى الخرافات الشعبية والشفوية التي لجأها تزولجها مع التراكيب النضالية التنظيمية الحديثة.

الإسلامي والثقافة واللغة العربيتين في صيغتهما الكتابية. وحين نتذكر أهمية «التراث» في اللغة الفكرية والسياسية العربية، وأن أكثر من نصف السجال العربي الدائر منذ عشرات السنين هو حول تحديد رجحان اللغة أو الدين في تقرير الرابطة العربية، تُدرك حجم ما هو مُهمَل من الشروط المطلوبة معرفتها لمناقشة الاستشراق ومدى مُطابقتها واقع الحال العربي. فإذا أضفنا أن معظم نقاد

الاستشراق العرب مُقيمون في «الغرب» ومُتقطعون عن «الشرق»، اكتسب هذا الجهل بالأخير عدداً من السمات الشيكولوجية التي ربما كان أبرزها الميل إلى افتراض صورة وردية عن «الشرق» لا تقل غربة عن الواقع مما يُنسب إلى المستشرقين. وهذه الوردية التي تتغذى بالقطيعة، حضوراً ومعرفةً، تتغذى، أيضاً، بالاحتقان الذي يصفه زكريا بتساؤل «العربي الذي يستوطن الغرب، والذي اندمج فيه، عن السبب الذي يجعل المستشرق فيه غير مندمج في الشرق»^(٢٢)، الشيء الذي يُطوّر لدى الناقد أواليات دفاعية جريئة سريعة الانقلاب إلى سلوكات هجومية متسّعة. وهذه الأخيرة قابلةٌ، بدورها، لأن يَشْحَذَ نصلها شعوراً بالذنب تجاه المكان المتروك وثقافته، وهو شعور يمضي الخيار السياسي أو الإيديولوجي المُعادي للغرب في تأجيجه.

والحق أن خليط الكونية الساذجة القصوى والنسبية المطلقة، يُعبّر تماماً عن أحد أوجه هذه الحال. فالأولى، التي تميل إلى أن مفاهيم الشرق والغرب وغيرهما مُختَرعة بالكامل، تنفي عن الغريب غُربته، بقدر ما تنفي عن العلوم والحقول خصوصياتها، بينما الثانية التي تُؤكّد على إطلاقية مفاهيم الغرب والشرق وجوهريةيتها، تُؤفّر المناعة المطلوبة للغريب حيال غُربته، كما تذهب بعيداً في إسباغ العقلنة والعلمية على ردود فعل راديكالية هائجة، بذريعة انقسام المعارف ونسبيّاتها، وتحسين شروط المنافسة مع الغرب وعلوم «ه».

أما الشّبان من حركتي الإسلام الذين قد يجوز الشكّ في مدى اطلاعهم على الإسلام^(٢٣) ومعرفتهم اللغة العربية، وهم الذين ساهم انهيار التعليم في إنتاج معظمهم، فالمؤكّد أنهم عديمو الصلة بالأعمال الاستشراقية. وحتى لو أمكن لبعض

(٢٢) علماً أنّ أغلب مصادرهم القصاصات الدعاوية والتحريضية.
(٢٣) هذه الترجمات التي يقرأها بعض قادة الأصوليين وكوادرهم العليا، ينطبق فيها، في أحسن الأحوال، ما وصفه داريوش شايفان بفصل النص عن سياقه التاريخي وتقديمه مبتوراً فقير المعنى. راجع الترجمة العربية التي أصدرتها دار الساقى، لندن (١٩٩١) لكتاب شايفان، بعنوان **المنفس للمبتورة - هاجس للغرب في مجتمعاتنا**، خصوصاً ص ١٤٥ - ١٤٨.

(٢٤) كمثل غير حصري إطلاقاً، يكتب احدهم، «لكنّ أغلب نتائجهم [المستشرقين] زاد في تلك الحشد الفرنبي والمدمش الذي تشكّلت منه وحوله رؤية أخرى للشرق، ولا سيّما الوطن العربي، على أنه (ملغز) وغامض ومتناقض ومخايل...» أي «وطن عربي» هو هذا؟ الاستشهاد من محسن جاسم الموسوي، سبق الاستشهاد، ص ١٢. لكن إلى «الوطن العربي» الذي يتركز في كتابه عدة مرات، في أزمنة شديدة التباعد، يزوّنا حلمي خضر ساري بعيّنة افصح في دلالتها. فكتابه المعنون **صورة العرب في الصحافة البريطانية والمعادي هو الآخر للاستشراق**، يبداً بفصل عن

الترجمات أن تنقل إليهم شذرات مما حملته^(٢٢)، فهذه لا تنوب إطلاقاً عن الاقتراب من المناخات المُعقّدة التي صدرت عنها أعمال المُستشرقين^(٢٣).

وفي مجالٍ منهجيٍّ آخر، بالمعنى الواسع للكلمة، تشكو نشاطات نقد الاستشراق من اختلال ثانٍ هو، بدوره، من ثمار شروط النشأة النضالية الأولى. فإذا يأخذ النقد على المُستشرقين، وبإفراط لا يقتصر على عبد الملك وسعيد، لاتاريخيتهم، بما تنطوي عليه من ثمائلة الأمكنة والأزمنة التاريخية وقياسها بمعايير واحدة، وردّها إلى «جوهر»، فإن النقد يتكلّم من مواقع لاتاريخيّة كلياً مشدوداً إلى شعارات وبرامج سياسيّة يصعب أن يُحاكم على أساسها أيّ جهد فكري سابق أو حتى حالي، ناهيك عن النزوع الراسخ إلى تأبيد الغرب وتأبيد الشرق في مواجهة لا تنقطع^(٢٤). ولئن كان هذا بعض ما سنعود إليه لاحقاً، فقد يكفي التذكير، هنا، بأن سعيد نجح في ردّ بدايات «تمثيل» الغرب للشرق إلى مسرحية الفُرس لأسخيلوس اليوناني^(٢٥).

والراهن أن مثل هذا القفز فوق شرط المقارنة الأساسي، وذاك التلاعب بالمواد الأولية للنقاش، فضلاً عن الخلط البالغ الانتقائية بين أقصى النسبية وأقصى الكونية، يُسرّع الوصول إلى إدراج الاستشراق

«صورة العرب في التاريخ» تعود معه إلى الإسلام الأوّل. وقراءة سريعة لتقسيم الكتاب، (سبق الاستشهاد)، لا تُعَدّم الفائدة، فـ «صورة العرب...» تحتلّ ٤٠ صفحة، و «تطوّر صورة العرب في بريطانيا وأمريكا الشمالية بعد الحرب العالمية الثانية في الأدبيات الأكاديمية والتعليميّة» تحتلّ ٤٠ صفحة، علماً أنّ غالبية الكلام تدور على الولايات المتحدة، لا بريطانيا و «الصهيونية وعلاقتها بموروث المستشرقين» تحتلّ ٣٧ صفحة، فيما يتبقّى أقلّ من مئة صفحة للموضوع الذي يحمله العنوان على الغلاف، منها ١٩ صفحة عن «البحوث الجارية حول وسائل الاتصال الجماهيرية وتقييم الكتابة الصحافيّة».

(٢٥) انظر: **الاستشراق**، ص ٢١ و ٥٦ - ٥٧.

في مكان غير مكانه الفعلي، فيما المسألة لا تستقيم إلا بإعادته إلى ذاك المكان. فهو ليس جزءاً عضوياً من السياسة، كما تقول الرواية العربية السائرة والجامعة، بل هو لحظة في مسار العلم وتطوره، من دون أن ينطوي هذا، بالطبع، على أية قطيعة مع السياسة بمصالحها وأمزجتها، بأغراضها وأهوائها. وحينما يتم بث هذه المسألة، يُمكن طرح موضوع الاستشراق بالتجرد والموضوعية اللازمين.

ذلك أن نزع الحتمية المسبقة، السياسية والاستراتيجية، عن النقاش، هو ما يسمح لنا، بين أمور أخرى، برؤية بعض المواقف التي اتخذها مُستشرقون في تأييد قضايا الشعوب غير الأوروبية^(٢٦)، وإن كتبوا عن اختلاف تواريخها وثقافتها عن التاريخ والثقافة الأوروبيين، كما يسمح بتلمس الأفق الرحب لنشاط أريد له أن يُقتصر على وجهة سياسية قاطعة ووحيدة الجانب.

لكن نزع الحتمية المُسبقة يُتيح لنا شيئاً آخر أهم وأفيد، هو، بالتحديد، وضْع اليد على موقع العلوم الاجتماعية، ومنها الاستشراق، ما بين العنصرية من جهة، والكونية الساذجة من جهة أخرى. فالعلوم الاجتماعية لا دور لها في القطيعة الجوهرية التي تفتعلها الأولى، ولا في التبشيرية الجامعة التي تنطوي عليها الثانية. وهذا الموقع إنما هو، بالتحديد، خصوصيات نسبية ينبغي اكتشاف الكيفيات التي تنطبق فيها المعايير الواحدة التي تحدّث عنها غيلنر.

غير أن ما يفعله خصوم الاستشراق، هنا، هو أنهم يُحاربون العنصرية، أو يتخيلون ذلك، إما بالخصوصيات المطلقة التي تحمل في ذاتها عُنصريات مضادة، أو بالكونية الكوسموبوليتية البسيطة والمُبسطة التي ترى في كل إشارة إلى لغة محلية، أو دين محلي، تنميّطاً عنصرياً. فالكونية المذكورة، في وعي سعيد وتلامذته، هي التي حملته على عدم الاكتراث بتاريخ الشرق وخصوصيات لغاته وثقافته وتجاربه

(٢٦) حين يعنّد المستشرق الإيطالي فرانثيسكو غابريلي بعض هؤلاء، يذكر «المستشرق إدوارد براون الذي قضى حياته وهو ينفصل من أجل استقلال فارس وحرّيتها (...) ولويس ماسينيون الذي ضربه الفاشيون الفرنسيون ورجال البوليس مرّة، لأنه أراد أن يفي بالوعد الذي قطعه تجاه العالم العربي. هذا من دون أن ننكر اسم ليوني كيتاني الذي أصبح مدعاة للسخرية والهزء في إيطاليا ولقبوه بـ «الركي» لأنه عارض احتلال ليبيا. ونضيف إلى هذه الأسماء جمهرة كبيرة من كبار علماء المستشرقين كثيودور نولدكه، وإينيس غولديزهر، ويوليوس فلهاوزن، وسلفستر دو ساسي، وسيلفان ليفي، وأولدينغ، وبيشيل، وأماري، ودوزي، وبيليو، ولو كوك، وبارتولد». عن «الاستشراق بين دعائه ومعارضيه»، سبق الاستشهاد.

الدينية وضعف مصادر السياسة فيه. لكن النسبية المذكورة، وهي التي لم تعرف من تلك الخصوصيات إلا هيكلها العظمي، مجّدت هذا الهيكل ورفعته عالياً كما تُرفع الشعارات، في وجه العالم ووحدته. والغائب، في سائر الأحوال، بقي الخصوصية النسبية من ضمن الكونية الإنسانية الجامعة، كما سبقت الإشارة مراراً. فالشعوب، كلّها، جاءت من تواريخ ولغات وأديان ليست مُجرّد أصفار، ولا هي بدائل عن الإنسانية الواحدة لهذه الشعوب. وبغياب هذا المستوى، يغيب العلم الاجتماعي عن نقد الاستشراق، وهو المعني، أساساً، بهذه المحطة الوسيطة.

صورة الاستشراق

حين يتم إخراج الاستشراق من موقعه المزعوم في السياسة، ويُعاد إلى موقعه الفعلي في تاريخ المعارف، وفي التاريخ تالياً، يصير في وسعنا أن نضع إخفاقاته ونواقصه في سياقها، بعيداً عن أساطير «العداء للعرب والإسلام» وما يتفرّع عنها أو يُبنى عليها.

فما حصل التعارف على تسميته بـ «الاستشراق»، هو ما لا يجوز التوقّف في تأريخه عند القرن التاسع عشر، لحظة مأسّسته مع انعقاد المؤتمر الأول للمستشرقين في ١٨٧٣، وإن كان الذين يتوقّفون عند القرن المذكور، يرون في الاستشراق تجسّداً لنزعة غربية متأصّلة وأقدم زمناً بكثير!

فالتزامن بين دخوله طور العمل المؤسّسي وبين عصر الإمبريالية، لا يلغي أنّ جذورَه ومقدّماتِه قائمة منذ بدايات التعارف والاتصال بين «الشرق» و «الغرب»، من دون أن يُسبغ على تلك المقدّمات النوايا الشريرة والمنسوبة إليها، ومن دون أن ينفي، في المقابل، واقع اتساع الاحتكام الإنساني الحاصل في القرن التاسع عشر. ولما كان هذا الاتّساع محكوماً بقوة أوروبا الداخلية، اقتصادياً وتنظيمياً، ناجماً عنها، بدا من الطبيعي أن يتقاطع تعاظم الاحتكاك مع نشأة السيادة الأوروبية، لا سياسياً واستراتيجياً فحسب، بل قيمياً وتصورياً أيضاً. أما المسارات اللاحقة على القرن التاسع عشر فيصعب تلخيصها في وجهة وحيدة أو قاطعة، بطبيعة الحال.

وهذا يبقى استدراكاً مهماً في مواجهة الرّبط المُتعتّف بين الأشياء، من مثل ردّ الاستشراق ردّاً آلياً إلى الحقبة الإمبريالية؛ وتُرُدُّ الحقبة الأخيرة إلى الاستشراق فيما يُنزع عن الإمبريالية ما هو تاريخي في تشكيلها، وما هو متفاوت في كلّ نموّ

(١) الخط الممتمد ما بين الحروب الصليبية والإمبريالية هو، بالطبع، احد هذه الخطوط، لكنه لا يختصرها كلها، ولا ينوب عنها يعتاده إطلاقاً.
(٢) من النصوص التي اعتمها وترجمها هاشم صالح، سبق الاستشهاد.

تاريخي، بحيث تُقْتَصَرُ الأخيرة على فعلٍ عدوانيٍّ محض. وفي مثل هذا الربط تتحول الأحداث السابقة على مَأَسَسَةِ الاستشراق مُجَوَّدَ تراكمٍ أولي في نفس غربيّة شريرة، تراكم باشره أوائل الحُجَاج والرحالة، فيما تُمَسِّي الأحداث التالية عليه استئنافاً راسخاً ومتنامياً لذلك الميل الإمبريالي.

ما نزعته أن البدايات لم تنفصل عن تيارات فاعلة في تاريخ أوروبا نفسها^(١)، كالتحدي الذي شكّله إسبانيا والحضور الثقافي الإسلامي هناك، ومعرفة المغلوب (الأوروبي) بثقافة غالبه ولغته ونمط عيشه، واتصال الأوروبيين باليونان من طريق الثقافة الإسلامية، وظهور المشكلة الدينية اليهودية - المسيحية في أوروبا، وبحث المسيحيين عن حجج لاهوتية ضد اليهودية، فضلاً عن هدف المساجلة مع الإسلام، في عالم كان الدين لا يزال يُشكّل مرجعه الدلالي الأول.

وكان كُلاً ما اتّسع العالم وتحذقت معارفه، تبعاً لتزايد الاتصال، بما قد يشمل من سجال أو حروب أحياناً، اتّسع الميدان المُتاح لمزاج الفنّان والرحالة الغرائبي والحاج المؤمن والفضولي الباحث عن اكتشاف جديد. ويُلَخَّص مكسيم رودنسون^(٢) بعض تلك التيارات الفاعلة في التاريخ الأوروبي لحظتها، معتبراً أنه:

«فُتِحَ باب جديد منذ القرن الحادي عشر، لا يرتبط بالدين بصورة مباشرة ولكنه يمسه بصورة غير مباشرة، وهو ميدان الفلسفة والعلوم التجريبية، التي اخذت شيئاً فشيئاً تُغيّر صورة العربي المسلم، خصوصاً بعد ان تعرّف الغرب على العلماء العرب والمُسلمين، ويعد ان تمت ترجمة أمهات الكتب في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات، ولا سيما بعد فتح طَلَيْطَلَة من قبل العرب في ١٠٨٥، حيث اصبحت مركزاً علمياً وثقافياً، وهذا ما دفع سلفستر الثاني للقيام بأولى المحاولات في ترجمة المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية ونشرها. وكان دو الفونسو، وهو يهودي إسباني وطبيبٌ يعمل لدى ملك إنكلترا هنري الأول، أول من ترجم مؤلفات العرب في علم الفلك إلى اللاتينية عام ١١٥٦، وهو أول من قدم بعض المعطيات

العلمية والموضوعية عن العرب والمسلمين (...)، وكان لدى بيار
الوقور (P. le Vénérable ١٠٩٤ - ١١٥٦) فضول كبير لمعرفة الإسلام (...)
ومن دوافعه اكتساب معرفة مُباشرة بالإسلام لمواجهة الهرطقة اليهودية.

وبطبيعة الحال ففي عالم يُهيمن عليه الدين المسيحي، من دون أن تتطوّر معارفه
العلمية إلى الحدّ الذي يتحدّى رؤيته الدينية للكون، ظهرت صور مُتحيزة ضد
الإسلام، كتلك التي عبّر عنها سوزرن الذي تأثرت كتاباته بـ «مصادر تاريخية غير
علمية وموضوعية»، كما اعتمد على «الرأي الشعبي» أساساً. فقد صوّر النبي محمّداً
«ساحراً، دمر الكنيسة في أفريقيا والشرق بالسحر والخداع وبإباحته الاختلاط
الجنسي». كذلك، وبالمعنى نفسه، كتب الألماني ت. شتريكر، في القرن الثالث
عشر، كتاباً عن كارل الكبير، عزا فيه كل ما في الجاهلية إلى محمد، الذي اعتبره
المعبود الرئيسي للمسلمين!

لكن هذا الجهل لم يكن مقصوراً على الأوروبيين، إذ يضرب رودنسون نفسه
مثلاً يتناول «مؤلفاً صينياً من القرن الثالث عشر كان مُفتشاً للتجارة الأجنبية ومن
سلالة الأمراء، وقد كتب يقول: «عند العرب بوذا يدعونه ما - هيا - و»، قاصداً
محمّداً. وغنيّ عن القول أنّ الجهل والعزلة، لا السيطرة، كانا وراء مثل هذه
الأحكام، إذ الصينيون كانوا، ولا يزالون، في غير وارد التفكير بفتح العالم الإسلامي
واستعماره، ومن ثم إنتاج معرفة تخدم هذين الغرضين، أو تعكسهما.

الحقيقة أن الأمور لم تكن، حتى في ذلك الحين، ولا كانت أبداً، ذات واجهة
واحدة. صحيح أن أدبيات الحروب الصليبية صيغت في قالب من التعصّب ضد
«الكفار» و «الوثنيين» المسلمين، لكن هذا لم يمنع ظهور صورة إيجابية لصالح
الدين الأيوبي، الفارس الشهم والتبيل الذي تُحاك الأساطير عن هيام نساء القصور في
أوروبا به، ولا هو منع ظهور «مستعمرة عربية» أقامها في إيطاليا في النصف الأول
من القرن الثالث عشر، فريدريك الثاني المُحبّ للمسلمين والمُعجب بثقافتهم
وحضارتهم، أو قيام رَحالة أوائل كفردريك بربروزا الأول، في أواخر القرن الثاني
عشر، بالعيش بين البدو وإقامة صلوات طيبة بهم. وهذا ما كثره، بعد انتهاء الحروب
الصليبية، رَحالة هو لودفيك فون بولدنزيله الذي عبر صحراء سيناء إلى القاهرة في
نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر، وهي أعمال لا يُقدّم عليها، في تلك الأزمنة

الموصوفة بتردي مواصلاتها وضعف ضماناتها الأمنية، سوى أشخاص تربطهم بالمكان مودة وتسليم ما.

وكان من العلامات المبكرة على الرغبة في كسر النظرة الأحادية التي سادت، من جراء سيادة الفكر المسيحي، أنه بعد أن طُبِعت رحلة لودفيغ فون زودهام باللاتينية عام ١٤٦٨ ولاقت رواجاً في أوروبا، قام لورنس روفولف برحلته في الربع الأخير من القرن السادس عشر، وسجّل مشاهداته فجاءت متعاطفة مع المسلمين وغط عيشهم ممّا أدى إلى طرده من وظيفته في أكسبورغ بألمانيا لتعارض ما كتبه مع المعايير المألوفة يومها.

ويبقى من اللافت أن تعابير الجهل، المُعزّزة بضالّة الاحتكاك وضعف الاتصال، التي لم تنفصل عن نظام القيم الديني المغلق، تعدّت الموقف من الإسلام إلى الموقف من أصحاب الفرق والمذاهب المسيحية الأخرى، من آيروس ونسطوريوس إلى لوثر. فالعالم كلّ كان مُدِيناً وسجاله كله كان دينياً لا يشوبه قدر من التسامح، بل يؤمّنه مبدأ لاهوتيي القرون الوسطى القائل إن «لا خلاص خارج الكنيسة» (Extra Ecclesiam nulla salvatio).

لكن هذه العلمية المديدة أثّرت اكتشاف ألف ليلة وليلة وحكايات شهرزاد وعلي بابا والسندباد البحري، فترجمت ألف ليلة وليلة ترجمتها الأولى التي قام بها أنطوان غالان وقدمها إلى الملك لويس الرابع عشر، في أوائل سنوات القرن الثامن عشر، وفي وقت لاحق رأينا الشعراء الرومنطقيين الإنكليز يُفصّحون عن تأثرهم بها، خصوصاً اللورد بايرون، مثلما أثّرت في الألمان وصولاً إلى غوته، على ما بات معروفاً جيداً.

لقد كانت الرغبة في الوقوع على الاختلاف باعثاً مُحركاً لهذه الوجهة. والرغبة في الاكتشاف تُنشّد تلقائياً، وتعريفاً، إلى الغريب نسبياً، وإلى غير المألوف تماماً، نظراً لضالّة ما هو قابلٌ للاكتشاف في المُتشابه والمُتمائل. يَبْدُو أنَّ العملية إياها، عملية الصعود الأوروبي نحو درجة أعلى من الكونية، لم تُقتصر على الغريب والمُثير للدهشة، من غير أي انتقاص من أهميّة هذا وذاك.

ففي سياقها اكتشف الأوروبيون أرسطو من خلال الترجمات العربية له، كما اكتشفوا ابن سينا. وكان اكتشاف اليونان في القرن الثاني عشر بداية المسيرة

الطويلة الآيلة إلى تراجع التأثير الديني في أوروبا نفسها، وصولاً إلى مراجعة الفكر اليوناني عنه، والانبثاق المُعقّد والمتضارب للحدائث تالياً. وبفضل هذه الوجهة المعرفية والاكتشافية البادئة مذاك، كثرت سبحة الأحداث التي لم يعد ينفصل عنها أي تاريخ للتشافف بين شعوب الشرق والغرب.

فقد ألف أربينوس في ١٦١١ أول كتاب باللاتينية للنحو العربي، وفي عهد الملك فرانسوا الأول أنشئ كرسى اللغة العربية في الكوليج دو فرانس، وفي ١٦٣٣ أقيم كرسى مماثل في كمبريدج بإنكلترا، وفي ١٦٩٧ وضع ب. ديريلو المكتبة الشرقية التي سبق إيراد وصف رودنسون لها كأول أنسكلوبيديا عن الإسلام، وفي ١٧٧٩ ظهرت كلمة «مستشرق» بالإنكليزية، ثم في ١٨٢٩ افتتح فيكتور هيغو مقدّمته لـ الشرقيات بثلاثة أبيات للشاعر الفارسي سعدي، وبعد أقل من عشرة أعوام ظهرت كلمة «استشرق» في قاموس الأكاديمية الفرنسية.

بمعنى آخر، ليس من تاريخ فعلي تنضوي فيه العلوم والمعارف والاكتشافات، وتاريخ مواز له تحكمه القوة والسيطرة والتأمر، تماماً كما أنه ليس هناك تاريخ لأوروبا وتاريخ للعالم - الخرافة التي يمكن لـعنصريّ الطرفين أن يتمسكوا بها، ليؤكد كل منهما إما تفوق تاريخه، أو تعرّضه لتأمر التاريخ الآخر وعدوانيته.

لقد سار اكتشاف «الغرب» العالم الإسلامي في موازاة تطوّره هو نفسه، بما اشتمل عليه هذا التطور من تراجع النظرة الغيبية فيه، ونشأة القوة التي أفضت، لاحقاً، إلى الاستعمار. ويتحدث رودنسون مطوّلاً عن المسار العام الذي عكس ظلاله وتأثيراته على عناصر لا حصر لها، إذ وُجد «عامل مهم جداً» تمثّل في

«الرغبة بتوسيع الهيومانيزم [الذعة الإنسانية للنهضة] الإغريقي - الروماني، لكي يشمل، بالإضافة إلى الحضارات النموذجية الكلاسيكية، أي اليونانية والرومانية والمسيحية، حضارات أخرى تشكل مصدراً للإلهام والتقليد والمرجعية. وهذا الطموح العام ناتج عن حركات ما قبل الرومنطيقية وعن الرومنطيقية، أي عن مُنعطف حاسم في الحساسية العقلية الأوروبية. وكما نعلم جيداً فإن هذا التيار الرومنطقي يميل عادة إلى ما هو خصوصي، أي إلى استشكاف العقلية القومية بكل خصوصياتها

(٣) لا الرومنطيقية وحدها، كما يريد أن يوحي خصوم الاستشراق.

والوانها المحلية إلخ... وهذا ما يمثل رد فعل ضد كونية القرن الثامن عشر التي كانت تركز على القيمة الكونية للنموذج الإغريقي - الروماني. وبالطبع فإنه، عبر هذا المنعطف، استمر العمل بالقاعدة التي تركز إليها الدراسات والصور السابقة للشرق الإسلامي».

وفي شرحه بعض أسباب ذلك لا يتوقف المستشرق الفرنسي عند علاقات القوة وحدها، بل أيضاً عند «التطور الداخلي للعقلية والحساسية الأوروبية»، الذي يُعالجه بشيء من التفصيلية. فقد تأثرت هاتان العقلية والحساسية

«بشكل خاص بالتيارات الماقبل رومنطيقية والرومنطيقية. لقد طرا انعطاف تاريخي واضح - في بلدان عدة (إنكلترا، وألمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع هيدر بشكل خاص، وفي فرنسا فيما بعد) - على الحساسية والاهتمام، مما ضاعف التركيز على ما هو خصوصي وعلى استكشاف الروح القومية للشعوب، كل في خصوصيته ولونه المحلي. والأسباب العميقة لهذا المنعطف لا تهمنا بذاتها، لكن يُمكننا القول إن المنعطف يشكل ردة فعل على النزعة الكونية التي هيمنت على فلسفة عصر التنوير. وقد تجسدت هذه النزعة الكونية برفع النموذج الإغريقي - الروماني إلى مرتبة العالمية... بل في نهاية المرحلة الرومنطيقية، شهدنا ردة فعل على الانبهار باللون المحلي والافتتان بالروح الخصوصية لكل شعب».

وبلغة أخرى تعرّجت المسيرة نحو درجة أرفع من الكونية، فباتت تأتي العالم انطلاقاً من تراكيبه وتواريخه وثقافته، أي خصوصياته، من غير تحميل الكلمة الأخيرة معاني تفيض عن ضفاف الجوامع الإنسانية المشتركة، لتفقد، من ثم، تاريخيتها.

ومثل أية عملية معقدة تعبّر عن نفسها في خطوط متقاطعة ومتعارضة وملتقية معاً، تقع على إعجاب بالإسلام (والصين) يواكب التنوير العقلاني المُعادي للمسيحية^(٣) في القرن الثامن عشر، لكننا نفع، في المقابل، على محاولات عدّة لحصر تعليم العربية والإسلام في مجرد كونهما مُلاحقين بالعبرية واليهودية، الأمر الذي ناضل ضده العالم الألماني غ.غ. ريسكه، (١٧١٦ - ١٧٧٤)، كما ناضل، استطراداً، ضد التأويل الإنجيلي الذي وراءه.

(٤) انظر دراسة فريد هاليداي «إيديولوجيا ام إيديولوجيات العداء للمسلمين»، خصوصاً الحلقة الرابعة منها، المنشورة في جريدة الحياة في ١١/٥/١٩٩٤.

هنا، نُعاود اكتشاف كيف أنَّ المسار التاريخي هو الغائب بامتياز عن نظريات نقد الاستشراق، وكيف أنَّه بسبب هذا الغياب يتم تجزئ التاريخ الواحد تواريخ عدة متباينة، وتُنزع «المؤامرة» الاستشراقية عن كل سياق أحاطها. فالسنوات الألف من التواصل

الغربي - الشرقي لم تكن زمناً للوّد الصافني، وهي لم تكن كذلك حتى بين الأوروبيين أنفسهم ممن عرفوا حروبهم الدينية والقومية والإمبراطورية. وكم يبدو صعباً، من وجهة النظر القطعية هذه، إدراك حقيقة أن فكرة التسامح نفسها (Toleration) ظهرت بنتيجة الحرب الدينية الكاثوليكية - البروتستانتية المُزوَّعة والتبديد الذي أحدثته.

فإذا كان من غير المفهوم أن تنسحب التصوّرات العدائية على الحاضر والمستقبل إلى ما لا نهاية، يبقى من المفهوم، والحال هذه، أن تنشأ مثل هذه التصوّرات عن الطابع الحربي الذي وسم تاريخ الشرق والغرب. فالحروب الصليبية شكّلت عملاً اعتدائياً غريباً على الشرق، ثم باتت شبه الجزيرة الإيبيرية مهد مواجهة أخرى أسفرت عن إخراج المسلمين وتأسيس الدولة الإسبانية في أواخر القرن الخامس عشر. بعد ذلك نجح الشرق، بدوره، في تشكيل تهديد فعلي لأوروبا، من طريق قيننا، ما بين مطالع القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر، وذلك بعد احتلال العثمانيين القسطنطينية في أواسط القرن الخامس عشر. ولأن العداء كان يستقي أسبابه من واقع فعلي متحوّل غير جوهري، شرع «المسلم» آنذاك، يعني العربي والتركي معاً، لا العربي وحده، كما كانت الحال قبل نشوء التحدي التركي (تماماً كما أن المشاعر العنصرية اللاحقة التي أيقظتها في الغرب أزمة ١٩٧٣ النفطية، قصدت بالمسلم العربي والإيراني)^(٤).

على أنه لم ينقض غير عقود تسعة على حملة نابوليون في أواخر القرن الثامن عشر حتى دخل الإنكليز إلى مصر في ١٨٨٢، مع ظهور الحركة الإمبريالية الحديثة وما واجهها من رفض وثورات وتمردات أهلية، وكثرت سبحة الانتدابات والاستعمارات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى وانهايار السلطنة العثمانية. وهذا التطاحن كله لم يترك للأفكار والقيم والتصوّرات أن تنمو في سماء صافية من غيوم

(هـ) أما في الأعمال الخالقة للاستشراق فيلوح أن العناء للعرب والمسلمين هو الهاجس المنسوق الذي نما خارج تاريخ العلوم والأفكار والحروب في أوروبا، وذلك نظراً لتجزئة التواريخ المعمول بها عندها، أو ربط التاريخ المعرفي - السلطوي لأوروبا بالعرب والمسلمين وحدهم، أو بهم أساساً. والحق أن السود هم الذين دفعوا الكلفة الأكبر لولادة الأنثروبولوجيا، كما أن اليهود، من بعدهم، هم الذين دفعوا أكلاف نشأة الفيلولوجيا (علم فقه اللغات)، من غير أن نلاحظ عند النخب السوية واليهودية هذا الرد المجمع عليه حيال «ثقافة الغرب»، أو هذه القراءة ذات الخط الواحد لها ولتاريخها.

تاريخ الاحتكاك الفعلي الذي ذكرنا عناوينه، خصوصاً إذا أضفنا الملاحظة التي كثيراً ما أشار إليها برنارد لويس وسواه من المستشرقين، ومقادها أن المسيحية والإسلام دينان عالميان، على عكس الأديان والحضارات الآسيوية «الإقليمية». وهكذا فإن صراع رؤيتهما الشاملتين للكون أمر كان يصعب تلافيه في ظل الدور الكبير الذي كان يلعبه الدين، ناهيك عن القرب الجغرافي بين بلاد المسيحيين، (أوروبا)، وبلاد المسلمين.

والشيء نفسه يمكن أن يقال عن تاريخ وتحولات العلوم الاجتماعية نفسها، وهي التحولات التي تفرّرت، بموجبها، أحكام وممارسات كثيرة حيال أمم وشعوب وأديان لا خارج أوروبا فحسب، بل في أوروبا نفسها، وعلى تماس مع مسيحيّتها. فقد كانت صورة اليهود، مثلاً، تتغير سلباً أو إيجاباً، وغالباً سلباً وإيجاباً معاً، في موازاة التحولات المذكورة^(٥). وبالمعنى نفسه استحال على ناقد الاستشراق أن ينتبه إلى أن الكثير من تعابير الحداثة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر إنما عبرت عن مآزق وتناقضات الحداثة الأوروبية نفسها، وهي التناقضات التي اندفع لاحقاً بعض أسوأ خلاصاتها ليتجسد في النازية التي دمرت... أوروبا بالدرجة الأولى! فصورة «الآخر» في «الغرب» الحديث هي، دائماً، جزء من مُجمّع أكبر تحضر فيه الأفكار والمصالح والحياة البرلمانية والمستوى الثقافي ووضع الرأي العام... إلخ. لكن هذه الصورة ليست برّانية البعد تنحصر وظيفتها في تحديد الآخر. والنازية مجدّداً، هي التي لم تفرق نظرتها العنصرية إلى هذا الآخر عن التشويه الضخم الذي ألحقته بجوانب الحياة في ألمانيا كافة.

من هنا يصحّ في عيوب العلوم الاجتماعية، منظوراً إليها من داخل تاريخها الفعلي، ما يصح في الطب مثلاً، والذي ترتّب على تحلّفه في هذه المرحلة أو تلك، ظهور وصفات علاجية مضرة، وربما مُميّنة، أو ما يصح في الهندسة المعمارية

(٦) في معرض مناقشته أحد وجوه الفكر العربي السائد الذي لا يقيم وزناً للعمليات التاريخية وتعقيباتها، استرجع الكاتب التونسي صالح بشير تجربة الأب برثولوميو دي لاس كاساس الذي ناشد، في مطلع القرن السادس عشر، الملك شارل الخامس إعفاء الهنود من أعمال السفرة المضنية في مناجم الذهب في جزر الأنтил، على أن يحلّ سونّ ملّهم. وتساءل الكاتب كيف أنّ «ذلك الهاجس الإنساني لدى الأب لاس كاساس، والذي لا يوجد ما يدعونا إلى الشكّ في صدقه، لم يمنعه من الدعوة إلى ارتكاب مظلمة أخرى في حقّ عنصر آخر»، ليصل إلى توكيد الطابع المتفاوت الذي يتقدم بموجبه الوعي التاريخي. راجع مقالة بشير في جريدة الحياة - ملحق تيارات، في ١٩٩٤/١/٢٦.

(٧) راجع، مثلاً، محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦، خصوصاً ص ٤٧ وما يليها.

(٨) إ. سعيد، الاستشراق، ص ٤٣، عملاً بالازدواج نفسه، بما يستدعيه من توظيف وشبهات، يفترض سعيد أنّ الاستشراق في القرن التاسع عشر «انجز مسخه الذاتي [بالانتقال] من خطاب سكولاني إلى مؤسسة إمبريالية»، ص ٩٥.

التي عرفت أخطاءً في البناء ننظر إليها الآن بوصفها غير مُتوازنة في تقديمها المشهد العام، من غير أن يكون الأطباء والمهندسون الأوائل «متأمرين» على شعوبهم.

والمحاولات الغربية في ترجمة القرآن شكّلت، هي نفسها، دليلاً مبكراً على كَيْفِيَّةِ التقدّم البطيء والمديد من حيث يسوده الجهل والانحياز والتعصّب، إلى آخر أكثر معرفة وانفتاحاً في آن. فمشاريع الترجمة إلى اللاتينية، التي بدأت في ١٤١٣ وشابها كثير من التعرّ والمحاباة، تواصلت حتى كانت ترجمة الإنكليزي جورج سايل في مطلع القرن الثامن عشر والترجمات الكاملة في اللغات الأوروبية الأخرى^(٦)، وصولاً إلى صيغ كانت تتطوّر باضطراد في فهم الإسلام^(٧).

هكذا نبتعد عن الرواية التي تبث الشكوك والريب في استخدام الاستشراق العلم كأحداهما طارئاً على الثاني من خارجه وخارج تاريخه، كما يشي بذلك، مثلاً، حكم إدوارد سعيد بظهور «طموح» لدى مستشراقي القرن التاسع عشر في «أن يصيغوا اكتشافاتهم وتجاربهم ونظراتهم بما يتناسب مع المصطلحات الحديثة، واضعين أفكارهم عن الشرق على نحو وثيق الصلة مع الوقائع الجديدة»^(٨).

والحقّ أنّ علم الاستشراق، تحديداً، لم يعد موجوداً، في الصورة المرسومة له، إلّا عند خصومه. فنحن نقرأ اليوم، كلمة «استشراق» بالعربية والإيرانية أو بإنكليزية الحركات النسوية المتطرّفة وأصحاب المغالاة في النسبية الثقافية، أكثر أضغافاً مضاعفة مما نقرأها في

الأعمال الأكاديمية الرصينة الصادرة باللغات الأوروبية. وحين نقرأها في هذه الأخيرة، تَرِدُ، غالباً، كتسميةً لجهدٍ معرفيٍّ حصل في الماضي، بينما لا تزال تَرِدُ في العربية والإيرانية (والإنكليزية - الأميركية المناضلة المسحورة بالعالم الثالث) كمشروع حاضر وقوي، ومُتَحَفِّزٌ للمستقبل. فكما أنَّ وفادة الإسلام والشرق على المعرفة الغربية، في مسارات الاحتكاك الأولى، أملت تدريسهما كعلم مستقل، الشيء الذي رأى فيه خصوم الاستشراق أدلةً فاضحةً على العنصرية والتمحور حول الذات، فإنَّ تطور المعارف، بالترباط مع تزايد التعارف بين الشعوب والحضارات وتوثقه، شرع يُفَقِّت دراسة الشرق ويربط أجزاءها بسائر العلوم.

ولعلَّ وراء الكلام على الاستشراق القوي الكبير الضخم الذي يشن الهجوم تلو الآخر، بعض الميل القومي، أو لنقل الإمبراطوري، الذي لا يرى إلى العالم المحيط إلا كُتلاً مُترَاصةً. فهو امتدادٌ للغرب، والغرب نموذج واحدٍ مُتماسك يقفُ في مُقابل النموذج العربي الإسلامي، ولهذا لا بُدَّ أن يُصيبه من الوصفِ بعضُ الذي يُضفيه العرب والمسلمون على الغرب.

لكنَّ الواقع أنَّ انتماء الاستشراق إلى العالم وتاريخه هو، تحديداً، ما جعله عرضة للزوال والتبدُّد. وهذه النتيجة التي شكَّلت أهم أعمال المؤتمر التاسع والعشرين للمستشرقين، الذي انعقد في ١٩٧٣ في باريس، إنما نَجَمَتْ عن تفرُّع الاستشراق وخضوعه إلى تقسيمات العمل التي تخضع لها العلوم المتشعبة كلها. وذلك ما يُلغِي، بدوره، أية إمكانية للتعاطي معه بوصفه مشروعاً ضخماً متماسكاً، هذا إذا جاز أصلاً مثل هذا التوصيف على أية مرحلة من مراحله.

وتبعاً لهذا التاريخ الفعلي للظاهرة، يشرح فرانسيسكو غابرييلي كيف أَعْتَبِرَ هذا العلم، في البداية الأولى فقط، علماً واحداً ومتكاملاً، ثم سرعان ما انقسم فروعاً مُستقلةً على خطوط جغرافية، ضمن الحضارات الخاصة بالشرق الأفريقي - الآسيوي. هكذا شهدنا

«الاستشراق الصيني، والاستشراق الهندي، والدراسات الإسلامية والتركية، والعالم السامي، والإسلاميات، والدراسات المصرية القديمة، ودراسة إفريقيا، وبقية التجمعات المناسبة أو المتعلقة بتقسيمات مُحددة تماماً من النواحي اللغوية والتاريخية والعرقية للحضارات، كل هذه التخصصات راحت تحلُّ محل التسمية العامة والمُشتركة للاستشراق».

(٩) علماً أنَّ غابرييلي يأخذ على هذه العملية، شأنه شأن مستشرقين كلاسيكيين آخرين، نهائياً بعيداً في مبالغات تخصصية «تكاد تهدد الرؤية التاريخية الصحيحة للامور». لكن هذه المسألة ونقاشاتها تتجاهلها بخفة ناقدة عربية للاستشراق (رنا قباني)، إذ تصرح بأن «الاستشراق، منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الآن، لم يتطور. الذي تغير فيه أنه تحول إلى فيديو، وفيلم واغنية وموضة وفوتوغراف وبوستر سياحي، لكنه لم يتغير على رغم أنه تجاوز أسوار الجامعة والأكاديميا ووزارة الخارجية وتعددت أهدافه وتشعب حضوره». من المقابلة معها التي أجرتها مجلة الكافية، الصادرة في لندن، العدد الأول، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣. أما إدوارد سعيد فكانه يصر، لكي يقتل الاستشراق تبعاً للواحدية التي يزعمها فيه بما يجعله خصماً سهلاً، أن يمضي في توكيده على ارتباط الاستشراق برقعة جغرافية شديدة الاتساع، الشيء الذي لم يعد يقوله المستشرقون أنفسهم. انظر الاستشراق، ص ٥٠.

(١٠) وهذا، بالطبع يتعنّى المعنى الذي ذهب إليه أنور عبد الملك حين كتب عن «أزمة» الاستشراق، ولو قاربه وحاذاه بطريقته. وهو لا ينطبق على ما رمى إليه رضوان السيد حين نعى الاستشراق من زاوية «إفلاسه» و«مسيره إلى التواري والزوال»، الإسلام المعاصر، سبق الاستشهاد، ص ١١٧. بفعل النقص في تمويل الدراسات الاستشراقية من دون ربط ذلك باوضاع الجامعات والدراسات في الحقول الأخرى.

(١١) بشيء من الكاريكاتورية، يصح الافتراض، تبعاً لتأويل خصوم الاستشراق، أن هؤلاء كان يجوز اعتبارهم، من

ويمضي غابرييلي متابعاً هذه المسيرة المُتحوّلة والمتناصلة باستمرار، والتي تُجافي في مسارها الفعلي، ذاك التوحيد الذي يصطنعه لها وعي «وَحْدَوِيٌّ» في نظرته إلى ذاته وإلى العالم:

«لقد راح المُتخصص يفرز هذه التخصصات عن بعضها شيئاً فشيئاً، ثم يقسمها تخصصاتٍ أدق»^(٩).

على أية حال، بات من النادر، مثلاً، أن نسمع اليوم بجهد جامع للمستشرقين، فيما تنعقد باستمرار مؤتمرات دولية للتاريخ المصري أو الآثار العراقية، أو هذا الطّور المُحدّد من ذاك الموضوع الأشمل، فيما أدخل المستشرق الإسباني الأب فليكس باريجا المُقابلة والتمييز بين مصطلحي «دراسات عربية» و«دراسات إسلامية». هذا بينما يصل الأمر ببعضهم، في نقد عمومية مفهوم الاستشراق، إلى رفضه كلياً، ومن ثم إدراج أجزائه وبلدان تناوله في انقسامات الآداب والعلوم الاجتماعية نفسها (تاريخ قديم، تاريخ وسيط، أنثروبولوجيا، علم اجتماع، علم نفس جمعي، نقد أدبي، أدب رحلة، إلخ...) ^(١٠).

وغني عن القول أن احتضان الغرب أعمالاً ناقدة للاستشراق، كمقالة أنور عبد الملك أو كتاب إدوارد سعيد، علامة صريحة على كَيْفِيَّة التعامل السائد معه بوصفه جزءاً من التاريخ العلمي ومساائله وهمومه، لا بوصفه معلومات سرّية أو ساحة حرب بينه وبين الشرق ^(١١).

بفعل النقص في تمويل الدراسات الاستشراقية من دون ربط ذلك باوضاع الجامعات والدراسات في الحقول الأخرى.

(١١) بشيء من الكاريكاتورية، يصح الافتراض، تبعاً لتأويل خصوم الاستشراق، أن هؤلاء كان يجوز اعتبارهم، من

منظور المعركة الحربية المنطلقة، أعداءَ خطرين أو ربما «طليوراً خامساً». أو جواسيس معلومات استراتيجية. لكن، بالضيء، لاته ليست هناك حرب يشنها الاستشراق، ولأن مانتة تندرج في الحيز المعرفي، امكن لنقاده ان يفيدوا من رغبة «الغرب» في الاختلاف والتنوع الثقافيّين. وهذا ما كان من البديهي ان يقف عند الحدود الأمنية والعسكرية التي تفترضها الحرب، وبالتالي النضال ضدّ الاستشراق! (١٢) بحسب تسمية تعود الى وضاح شرارة.

(١٣) وهذا، بدوره، بعض ما يفضي الى تعزيز العنصرية عند بعض الغربيّين اليوم، وذلك في زمن بات معه «العالم الثالث»، من خلال العمالة المهاجرة والعنف والإرهاب، يتحكم بالكثير من عناصر تقرير ردود الفعل في البلدان المتقدمة.

بيدَ أن إدراج الاستشراق في تاريخ السياسة والحرب، هو الوجه الآخرُ للآثار التاريخية التي يتّسم بها نقده، جاعلاً نقاده عاجزين عن رؤية مساره الآيل إلى الاندثار. ذلك أنّ الإدراج المذكور أضفى عليه، بين ما أضفاه، صفتين راسختين، وخاطبتين بطبيعة الحال: أولاً، أنّه لا يزول لأنّ سياساتِ العدوان لا تزول، وهي أيضاً من صفات «الغرب» في منظورِ العداء له، والثانية أنه لا يقبل التفرّغ والانشقاق، إلّا قليلاً، وهذا أيضاً متفرّع عن نعوت لصيقة بـ «الغرب». فهو، إذن، وفي الحالات كافة، يُشبه «الاستعمار» و «الإمبريالية» وسائر الشياطين الخالدين خلود الله في الموقع النقيض لهم.

فالساسة، التي تُردّ في الغرف العربي - الإسلامي السائد، إلى مُواجهة مُتصلة مع العدو، شأنٌ لاتاريخيّ بامتياز. ومن هنا فإنّ نسبة الاستشراق إلى هذا اللاتاريخي تجعله، هو الآخر، لاتاريخيّاً. وهذا ما يقود تلقائياً إلى توحيد الشرق من قبَل أعداء الاستشراق الذين يتّهمون المُستشرقين بذلك، بحيث يقع هؤلاء الأعداء في أسوأ ما ينسبونه لمنقودهم من اختزال وقائع معيّنة إلى صورة أو فرد أو عبارة أو حالة سريعة، وتنميطها، من ثمّ، عملاً بما اختزلت إليه وانطلاقاً منه.

في هذا نرانا مُشرعين دوماً على «ثقافة الضّغينة»^(١٢)، أو على احتمال عنصريّ خصب^(١٣). فحين يُصبح كارل ماركس، نبي الاشتراكية، ممسوساً بالاستشراق، كما يُصبح ماكس فيبر، كبيرُ مُنظري الرأسمالية الحديثة وفضائلها، نصيرُ وجهاً لوجه أمام إداة العلم الاجتماعي الغربي بمجمله، واضعين كل شيء في سلّة «الغرب» الواحدة. وحين تصحّ نظرة لا تتغيّر في اليونان القديمة، وفي جعيم دانتّي، وفي فلوير ونرغال، وفي الشاعر والفنان والعالم والرحالة والموظف العسكري، كما يُصار إلى محو الفوارق التي يُفترض بها أن تفصل بين العلوم والحقول المعرفية جميعاً، إذ

(١٤) أحياناً يتم استثناء هذا المستشرق أو ذلك، كما رأينا في الفصل السابق، وذلك على طريقة، كأنه ليس مستشرقاً على الإطلاق. وكل من هو على الفة مع الأدب اللاسامي لا بد أن تذكره هذه الطريقة بالذعية الشهيرة في إحدى المسرحيات الساخرة للسنيغ (المحب للسامية)، خادم مسيحي متطرف في لاساميته يقول لسنيده بعد أن اكتشف أنه يهودي، محاولاً التخفيف من آثار ما كان قاله أمامه عن اليهود في أوقات سابقة، «هناك يهود ليسوا يهوداً على الإطلاق».

(١٥) من الأمثلة الصاعقة على هذه القسرية بعض ما تذهب إليه رنا قباني في كتابها اساطير، سبق الاستشهاد، معتبة زواج المستشرق البريطاني إدوارد لين من جاريته تحويلاً لها إلى تابع وتلميذ، ص ٨٠، واعتبارها أن امتداح تيسيفر «فضل الفقير» عند البدو يعني «أن هذه الفضائل ليست عميقة ولا أصيلة لأنها تتغير بتغير الأحوال المادية لهؤلاء البدو»، كما يعني «أن أي تخلص من البؤس الاجتماعي سيكون بمثابة خسارة فادحة للتراث الرثع والفضائل النقشف، ص ١٨١. وفي النقد الأول تتافع قباني عن «عمق وإصالة الفقر في مواجهة كلام المستشرق،

وفي النقد الثاني ترفض الحفاظ على الفقر [الذي هو عميق وأصيل]. فالمهم تنفيذ تيسيفر فحسب. أما مزاج ريتشارد بورتون الهامشي والغرائبي في شؤون الجنس والحياة، فهو، عند الناقدة، «جزء لا يتجزأ من نظرة الإمبريالية إلى العالم»، ص ٩٧. وبدوره يزايد عليها حلمي خضر ساري فيضيف التوكيد على تلازم الصهيونية مع أطروحات الاستشراق. انظر كتابه صورة للعرب، سبق الاستشهاد، ص ١٣٦.

(١٦) من دون أن يصح العكس بالدرجة نفسها لنعماء، إذ ثمة نقاد لـ «الغرب» ليسوا بالضرورة، أو بصورة مباشرة، نقاد للاستشراق.

(١٧) يشاركنا، طبعاً، بحسب بعض الكتابات المعادية للاستشراق، «حلفاء نقمهم بوصفهم يتعززون لاذية

هي كُلهَا «غربية»^(١٤)، في معزل عن تطورها ومساراتها ومراحلها الزمنية، يُضحى النقد كتابةً عن تسجيل فوارق واهية بين عنصرية واضحة وأخرى كامنة.

فنظرية الدّاخل، (نحن)، في مواجهة الخارج، (المستشرقون، ومن ورائهم الغرب)، لا يعقل إلا أن تكون عنصرية، استناداً إلى تثبيتها زمن «نا» وزمن «هم»، عالم «نا» وعالم «هم»، في أوضاع جوهريّة، ومن ثمّ توحيد العرب والمسلمين جميعاً، وتوحيد الغربيين جميعاً في مقابلهم، من طريق تحليلات قسرية لا تأخذ لا الواقع ولا التاريخ في عين الاعتبار^(١٥).

ولم يعد مصداقاً أن من يتصدّون للاستشراق يجدون أنفسهم مَشوقين آلياً إلى التصدي للغرب، مُدِينين تاريخه ومُثَقِّفيه وعلماء اجتماعه ومؤرخيه وأدباءه الخ... فالربط كامل، عند هؤلاء النقاد، بين تلك الجزئية (الاستشراق) وذاك الكلّ (الغرب)^(١٦)، حتى ليبدو المفهوم واحد في ماهية يبلغ تجسدها كماله في السياسة التناحرية. وبدورهم يبقى العرب والمسلمون، في هذا العالم الذي لا يتغير، كائناً ثبوتياً لجهة تعرّضه لآثار ذاك الشرّ المزدوج، الاستشراقي - الغربي^(١٧) الذي لا يعني تحوّل أزمته

ويتشارد بورتون الهامشي والغرائبي في شؤون الجنس والحياة، فهو، عند الناقدة، «جزء لا يتجزأ من نظرة الإمبريالية إلى العالم»، ص ٩٧. وبدوره يزايد عليها حلمي خضر ساري فيضيف التوكيد على تلازم الصهيونية مع أطروحات الاستشراق. انظر كتابه صورة للعرب، سبق الاستشهاد، ص ١٣٦.

(١٦) من دون أن يصح العكس بالدرجة نفسها لنعماء، إذ ثمة نقاد لـ «الغرب» ليسوا بالضرورة، أو بصورة مباشرة، نقاد للاستشراق.

(١٧) يشاركنا، طبعاً، بحسب بعض الكتابات المعادية للاستشراق، «حلفاء نقمهم بوصفهم يتعززون لاذية

الغرب وتحامله، الفقراء والنساء خصوصاً. لكن هؤلاء «الحلفاء» بدل ان يكشفوا لنا عن غرب آخر، وبدل ان تترتب على غريبتهم المغايرة افكاراً وسياسات ومناهج ومخاطبات لهم (على ما كان بعض اليسار يفعل ويبلور)، فإنهم يتحولون، على ايدي نقاد الاستشراق، إلى حالة عطلة لا يترتب عليها أي معنى سوى توفير الحجة للنقاد بأنهم ليسوا عنصريين وليسوا مناهضين للغرب «كله». فإذا اضفنا إلى ذلك اتصال هذا الاستثناء بالتقليد الذي استسته الهامشية الراديكالية الأوروبية والأميركية في الستينات («اليسار البوليتاري» الفرنسي - المغربي، ميريوت ماركوز، مالكولم اكس)، بدأ الأمر معهم اقرب إلى التعاطي مع امتدادات للشرق في الغرب؛ في الأحوال كلفة، يبقى المهم، في هذا الفكر، ان يبقى الغرب غرباً والشرق شرقاً وان لا تحظى «الاستثناءات» بكبير اهتمام. فاستمرار العنصرية ينبغي ان يُنسب إلى طرف له اسم جامع واضح، طرف ثابت لا يزول، كما ينبغي ان يُنسب الاسم والثبات نفسيهما إلى الطرف الذي يفترض به ان يكون ضحية العنصرية.

(١٨) سعيد، الاستشراق، ص ٢٥٥.

(١٩) القول بالترني المهني والتوكيد عليه هدفهما رفض الفكرة الشعبوية الكلاسيكية عن الفقر والبؤس. هناك عشرات الأمثلة، ما بين مصر الملكيّة والهند، على ان الفقر لا يخلق، بل ضرورة، ترنيّاً مهنيّاً.

غير «سبب يُعطيه المستشرق كي يرى الشرقية الجوهرية في الشرق»^(١٨).

نضع جانباً، إذن، أسطورة أن الغرب اخترع الشرق صورة مُتَوَهِّمَةً ومُتَحَيِّلَةً، ونطرح التساؤل الأقرب إلى المعقول الذي يتصل بعلاقة العرب والمسلمين بالعالم المعاصر، أي العلاقة التي بموجبها يتم تعزيز إيديولوجيا العداء للاستشراق: كيف يفهم العرب والمسلمون، في تيارهم العريض، الغرب، قياساً بفهم المستشرقين الشرق؟

تكفي العودة إلى الكتب العربية الرديئة الطباعة، بسبب التردّي المهني أساساً^(١٩)، فضلاً عن الصّحف الغنية التي في العالم العربي والدياسپورا (المهاجر)، للوقوف على صورة للغرب لا تفعل سوى الجمع بين أوسع الجهل وأسوأ النوايا وأعظم التعصّب. وهذا لئن شرع يتعاضم مع أواخر الخمسينات ليلبلغ ذروته اليوم (٢٠)، فإنّ فعاليته لم تقلّ عن منح العرب والمسلمين القدرة على الخروج كلياً من المُعاصرة، وتبرير هذا الخروج. فالغرب هذا، كثيراً ما يُصار إلى رسمه مزيجاً من انحلال أخلاقي، وتفتّت عائلي، وتآمر يتجسّد في سيطرة يهودية على كل شيء تقريباً، وموجة إيدز مُرْسُحة لأن تُفني الحضارة الغربية برُمُتها، من دون انتباه، طبعاً، إلى أنّ أهل «العالم الثالث»، وخصوصاً أفريقيا، هم الأكثر تعرّضاً لخطر هذا المرض القاتل. وبالمعنى نفسه كثيراً ما يُصار إلى رسم الاستشراق الذي يتفرّع، وبمعنى ما، يموت، كأنه يستجمع جنوده للانقضاض على العرب والمسلمين.

وهذه الخُرافية، التي سنتناولها بالتفصيل لاحقاً، إنما

(٢٠) انظر الفصل الأخير من كتابه
الحروب الصليبية كما رآها
العرب، والذي نقلته عن الفرنسية
إلى العربية دار الفارابي، بيروت.

تُعيدنا إلى ملاحظة سبق لأمين معلوف^(٢٠) أن أبدأها:
فالمسلمون والغرب انطلقوا، مع تلك الحروب، من
موقعَيْن انطويا على بعض الرُّجْحان لكفّة المسلمين
في جوانب عدة. لكن الأخيرين مكثوا يخوضون
الحروب الصليبية بعد أن كفّ الغرب عن أن يكون صليبيّاً وصار علمانيّاً وصناعيّاً،
فيما بقوا، هم مُجرّد ضدّ للصليبيين. أو إذا استخدمنا لغة معلوف نفسه:

«لا يستطيع العالم العربي أن يُصنّف على اعتبار الحروب الصليبية
مُجرّد فصل من ماضٍ انتهى. وكثيراً ما يُدهش المرء حين يكتشف إلى
أي مدى ظل موقفُ العرب، والمُسلمين بعامة، مُتأثراً، إلى اليوم أيضاً،
بأحداثٍ يُفترض أنه انتهى أجلها منذ سبعة قرون».

غير أن العيشَ خارج الزمن وسيولتيه لا يُفضي إلى الاعتراف بانصرام الزمن،
ولا يفتّ في العزائم، تالياً، الماضي في مقارعة الأشباح، أأسميت الاستشراق أم
الصليبيّة. والحقُّ أن القول بـ «الاستشراق» و «الصليبيّة» كلّاً واحداً ما هو غيرُ التعبير
الصريح والجليّ عن أن معظم العرب والمسلمين - وليس أهل «الاستشراق» - من
يُعاودون اختراعَ أوروبا تَوْهُماً، ومن ثم اختراع «الغرب» على هذا النحو: غرباً يبقى
بمثابة «عدوٍّ» لا يموت، لأن عدم موته يُبرّر لخصومه الحياة، بوصفهم نقائصه ومن
يتصدّى له. ولكن أيّ بؤس هو تَوْهُمُ انتزاع الحياة من التّصدي لأعداء مات
بعضهم ويموت البعض الآخر.

صورة الغرب

(١) ادينُ كثيرًا، في الصفحات التالية، لكتاب نازك سابا يارد المرجعي الرحالة العرب وحضارة الغرب، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧٩.

لم تكن صورة العرب والمسلمين عن المُستشرقين غيرَ جزء من صورتهم عن «الغرب»؛ هذه الصورة التي تدهورت وانحطت كلياً في السنوات الأخيرة، على ما ألمحنا في الفصل السابق؛ فكيف لنا أن نرصد الصورة التي حملها وعبر عنها الاستغراب، بوصفه نظرة العرب والمسلمين إلى الغرب؟

لقد تابعت نازك سابا يارد، من خلال عمل تجميعي دؤوب وجدّي^(١)، تطوّر هذه النظرة منذ رحلات رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وفرنسيس مراش إلى الغرب في القرن الماضي، فلاحظت الإعجاب الإجمالي بما رأوا، وإبداءهم الألم لتخلّف الشرق، فضلاً عن شعورهم أنّ شرط الخروج من التخلّف اقتباس «علوم الغرب ونظمه السياسية والاقتصادية». ولئن لم يقتصد هؤلاء في نقد الأوجه التي رفضوها من الحضارة الغربية، إلّا أنّ المقارنة كانت دائماً حاضرة في نظرتهم وتعليقهم، حضوراً شَرَطَها الذي تراجع لاحقاً، خصوصاً بعد الحضور الكولونيالي المباشر، وهو الاضطراب إلى تعرّف الموضوع الذي تجري المقارنة معه على نحو تفصيلي.

وبهذا المعنى، ربما كانت صورة الغرب الأولى، كما نقلها الرحالة المذكورون، أحد مصادر الفسحة الاختبارية في النظر إلى الاستشراق، على ما رأينا في أحد الفصول السابقة.

فقد اهتم الرحالة بقدر من مُقاربة الفكر الغربي القديم والحديث، من خلال بعض رموزه التراثية والراهنة السائدة آنذاك، من مونتسكيو إلى الشان سيمونية، فضلاً عن أعمال في الأدب والقانون والفلسفة. كما ترجم خير الدين ورفاعة، الذي نفاه

(٢) ما حدا بدارستهما، سلباً يلز،
لى التعللى بـ «أئها اغفلا عن
اضرار الاستعمار، ملاحظة التأثير،
عهد لك، بالسان سيمونين».

عباس لاحقاً، الدستور الفرنسي والقوانين الخاصة
بإجراء الانتخابات، واهتموا بالاقتصاد وقطاعاته
وشركات التأمين والمصارف، وبالتعريف بها،
ووصفوا المسرح والجامعات والمدارس والمكتبات
والمتاحف. وفيما دعا خير الدين إلى «مكننة» الزراعة، فإنه شارك رفاعة الإعجاب
بـ «الأرباح الطائلة التي جنتها أوروبا من هذه البلاد المحتلة»، حتى أن رفاعة سَمَّى
«الفتح» حركة «تقدمية» تعود بالنفع على المستعمرات^(٢). كذلك اهتم رحالة ذاك
الزمن بالتعليم والتربية نظراً لما اعتقدوه من صعوبة إنزال الاستبداد بشعب واع
متعلم. وعاش رفاعة تجارب أوروبية، كثورة ١٨٣٠ الفرنسية، وعلق عليها، كما
رسم صورة على شيء من التفصيل للوزارات والدواوين في فرنسا.

وبالرجوع إلى المقارنة أمكن لهم التسليم بأن «المساواة» هي ما حققته الثورة
الفرنسية في الحقوق والواجبات وأمام القانون، من دون الكف عن محاولة البرهنة
على أن الحرية والمساواة قائمتان في تعاليم الإسلام. وكان لباريس أن فتحت عيني
الطهطاوي على قيمة الآثار المصرية وأهميتها، وهو الذي، بقدر من الإسقاط
الإسلامي، امتدح خصال الفرنسيين كـ «الوفاء بالوعد والصدق والمروءة الإنسانية
والإخلاص»، وأعجبه في فرنسا محبة الغرباء. فعند رفاعة:

«مخالطة الأعراب، ولا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان
من المنافع العمومية العجب العجيب ولو كانت مُرتبة على ظواهر التغلب
والاغتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل».

ولهذا دافع، مُتَفَهِّماً احتمال هذه الشنائية، عن استعانة محمد علي بالعلماء
الأوروبيين، الأمر الذي كان يدينه «الجهلة والأميون»، بل إنه يبين ما تراءى له دوراً
إيجابياً للأجانب منذ الحضارة الفرعونية حتى محمد علي، مروراً بعهد البطالسة.
وبدوره استوحى خير الدين، حين كان وزيراً وحين أسس المدرسة الصادقية، نظام
السياسات الفرنسية كي ينسج التعليم التونسي على منواله، إذ «البلاد الإسلامية»، كما
رأى الطهطاوي، «احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه».

صحيح أن رفاعة وخير الدين غصّا النظر عن مسألة الرق، التي هاجمها مراث
والشدياق المسيحيان، كما ناقضا المبادئ الفلسفية في الثورة الفرنسية التي لا

(٣) إذا كان يصعب تصنيف معظم الرموز الثقافية ضمن تيارات محددة، ألا بمعنى إجمالي، وفتراضي، (الشيء الذي يميل إلى الواجهة تلك الحيرة العالقة التي اخلت بفرض التماسك، والتلون، في النظر إلى «الغرب»)، فهذا يصح خصوصاً في محدد كرد على الذي تجمع سيرته الثقافية بين آراء قصوى في الذم والمديح.

تنسجم مع الإسلام، راغبين في تقييد البحث في ما يتعدى القضايا العلمية. وصحيح أنهما ارتبكا بين الوطنية الحديثة والانتماء إلى الإسلام كوحدة سياسية، ووضعاً الحدود على المدى الذي تبلغ إليه حرية المرأة، إلا أنهما تذرّعا، بأشكال صريحة أو مُبطّنة، من الاستبداد، وطالبا بالإصلاح وتقييد السلطة، وأظهرا إعجابهما بحرية الصحافة والطباعة والنشر، كما رفضا استبداد الرجل بالمرأة، فيما فضّل الطهطاوي المرأة الغربية في جوانب كثيرة على مثيلتها الشرقية، مُبدئاً انزعاجه من ضيق الكتابة العربية وآتباعيتها والكلف بالبيان والبديع.

ويلوح، في آخر المطاف، أن الوسطية التي أظهرها الرّحالون الأوائل كانت مشوبة بخيرة لم نعهد مثلها لاحقاً. فقد ساد لون من التّمزّق الإيجابي بين موجبات الدين وحاجات الدنيا، ولم يكن بدّ، إذا ما نظرنا إلى الأمر في تاريخيته، من أن ينتقد خير الدين، الزيتونيّ التعليم، إلحادية فولتير، وأن يتهم الطهطاوي، الأزهريّ، على «إباحية» الفلسفة الفرنسية. لكن الهاجس الذي استبدّ بهما كان مدى توافق الدين مع الدنيا، لا العكس. وكان أهم ما في هذه النظرة أنها تُبأشر الانتساب إلى العالم الخارجي الذي ينفّث لها، وتُساجل، بتعثر وتناقض أحياناً، وإعجاب ساذج أحياناً أخرى، من داخل انتسابها هذا، فيما تُدرج أوروبا المغايرة ضمن سياق تاريخي يؤول بالجميع إلى كونية مشتركة ما، كونية لا يُستثنى أحد منها.

لكن ما أسسه الرّجال الأوّلون شرع يتعرّض لفرز حاد في الفترة التالية التي رافقت الدخول العسكري إلى العالم العربي. وكان من الملاحظ أن بعض المعنيين مباشرة بالعمل السياسي النضالي، كمحمد فريد ومحمد إبراهيم المويلحي وشكيب أرسلان، هم الذين تولّوا تطوير أسوأ ما حملته أفكار الطهطاوي وجيله، فيما وجدت العناصر المُفتتحة عند الجيل المذكور تطوّرها في اتّجاهات شتى على أيدي جرجي زيدان ومحمد كرد علي^(٣) وطه حسين وأمين الريحاني. ومن دون أن تتماسك مواقف هؤلاء بالضرورة، شابها التراوح بين نسخ «الغرب» ككلّ لا يقبل الفرز والانشقاق، وبين المضّي خطوات أبعد في معرفة ما عرفه جيل الطهطاوي والتعريف به.

وفي هذا المزيج، الذي لا يخلو أحياناً من الغرابة، نقلت المجموعة الأخيرة، فعلاً، المعرفة بأوروبا إلى حقول جديدة كالأثار الهندسية والمعمارية والرسم والتحت وتنسيق المدن ومعرفة الآداب الغربية في نحو أدق، لكن هذا ما لم يَرِدْ دائماً بوصفه جزءاً متلاحماً في سياق تاريخيٍّ محدّد. واندفع محمد كرد علي إلى اعتبار أنه «لا عار في أخذنا عن الغرب، فقد سبق له أن أخذ عنا كثيراً»، فيما مضى طه حسين في محاولته البرهنة على أن إسلاماً يكون جزءاً من الشخصية الوطنية، لا يُنافي المُعتقدات الغربية الحديثة واتجاه مصر نحو الأوروبية، حاملاً على الأزهرين في مواقفهم الرجعية من الفكر السياسي والاجتماعي الحديث..

وفي الشق الناسخ للغرب من أفكارهم، استطاع كرد علي أن يتعامل بإيجابية مع ما رآه مفيداً من آثار الاستعمار الفرنسي في سورية، والاستعمارين الهولندي والإنكليزي في مستعمراتهما، وكذلك فعل الريحاني في ما خصّ النفوذ البريطاني في الجزيرة العربية، بينما ذهب طه حسين إلى أن توقيع مصر معاهدتي الاستقلال في ١٩٣٦ وإلغاء الامتيازات في ١٩٣٧، يحمل «التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المُتَحَضِّر بأننا سنسيرُ سيرة الأوروبيين في الحُكم والإدارة والتشريع».

وحين دان هؤلاء فقَر بلدانهم وتخلّفها، كان تركيزُهم يتّجه إلى الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية السائدة فيها، وإلى «استثمار طبقة الأغنياء والإقطاعيين بثروات الأرض»، علماً أنّهم لم يتجاهلوا «استبعاد العباد» على أيدي «شركات النفط والحديد» كما كتب الريحاني. غير أن اهتمامهم بالمسائل الاجتماعية والقيمية لم يُشكّل، إلّا في حالات استثنائية وعابرة، بنوداً صلبةً في برامجهم الفكرية التي لم تواكبها جهود نضالية ملحوظة.

صحيح أن الأفكار التي شاعت في «الحقبة الليبرالية»، وفي ظل الوجود الكولونيالي المباشر، كانت من هذا الصّنف الغائم التقدمية والتجريدي في كوسموبوليتيته، غير أنها لهذا السبب، ربما، لم تنجح في تأسيس مواقع صلبة لها في قواعد المجتمع، وفي إرساء تقاليد لها طابع الديمومة والرسوخ. وما تبين لاحقاً أن الأفكار الأخرى، التي احتجبت عن الواجهة خلال النُطور «الليبرالي» - الكولونيالي، هي التي أحرزت هذه المهمة بنجاح وكفاءة.

ففي الطرف المُقابل لطله حسين والريحاني، كان محمد المؤلحي، الذي توجه

(٤) في الأدبيات الأكاديمية المعاصرة للاستشراق، يكتزّر تعبير (ومفهوم) «اختراق» الشرق وتقديمه الأنثوي، ربما كانت «الدرية» أن مستشرقاً هو د. ج. هوغارث جعل هذا التعبير عنواناً لكتابه الصادر في ١٩٩٤

إلى أوروبا على أثر نفيه من مصر لمشاركته في ثورة أحمد عرابي، ومحمد فريد، الذي تزعم «الحزب الوطني» الراديكالي بعد رحيل مؤسسه مصطفى كامل، أبرز من رسم الصورة العدمية لأوروبا، وحضارتها، والتي تفاقمت كثيراً في ما بعد. فالعداء

للاستعمار والاستغراق في اللحظة السياسية كادا يُعَمِّيانهما عن رؤية أي شيء آخر، فلم يتردّد المؤيِّلحي في الحُكم على قيم الغرب بوصفها تُنافي القيم الإسلامية، لإباحتها العهر والفجور والفساد، فيما الحرية والإخاء والمساواة التي ادّعتها الثورة الفرنسية، لا تُوجد إلّا في حضارات الشرق. وعادى الكاتب المصري الحضارة الصناعية، مُغْتَبِراً أن ازدهارها يُخفي بؤساً خالصاً، مع أنه أجاز فقط أن تُؤخذ منها العلوم والصناعات وحدها. فهي، في ما عدا ذلك، حضارة مادية واستعمارية، ولا إنسانية.

وعلى عكس أوصاف رفاة، استحقّ «الأجانب» أوصافاً أخرى من المويِّلحي، فهم «نُهَاب الآفاق وشَلَاب الأرزاق وشَفَاك الدماء. أولئك الذين يُخادعوننا بزيّهم ويبهروننا ببهرجهم». وهو لم يترك موقفاً رجعيّاً إلّا اعتنقه، ففضّل الزواج التقليديّ وخضوع المرأة للرجل على الحُبّ بينهما طريقاً للزواج، ورأى إلى بعث الماضي وسيلة للتقدم، ودافع عن قسر التاريخ المصري على الإسلام إذ «أيّ الأمرين أعظم نفعاً وأكثر ربحاً، أن يُغْرَضَ على أعيننا تمثال أيبس وصورة إيزيس (...) أو أن تتداول الأيدي كتاباً للرازي؟». كذلك أيدّ المويِّلحي السكوت على استبداد السلطان عبد الحميد كي لا يظفر الغرب بالشرق، وهو الموقف الذي دافع عنه «الحزب الوطني» حيث أشار محمد فريد إلى ملامح حرب صليبية جديدة تُشن على العالم الإسلامي لتنصيره.

ومن ملاحظات للرجلين تبلورت تعاييرُ ذاك الهَوَس الذي استشرى لاحقاً، ومؤداه ربطُ السياسة والعلاقات الدولية بالشرف والجنس والاغتصاب، وصولاً إلى إعجاب محمد فريد بالتونسين لحرصهم «على أعراض نسائهم، أن لا تخدم مسلمة في دار مسيحي أو يهودي خوفاً من أن تصل يد البغاء إليها». وذَهَبَ المؤيِّلحي، أشرس أعداء الغرب والغربة حينذاك، إلى أنّ الفوارق بين الشرع والقانون الفرنسي غير قابلة للعبور، متوقفاً عند الفسق واللواط وجرائم العِرَض^(٤)، مُبدياً ما يُمكن توقُّعه من

(هـ) وهذا ما سنراه لاحقاً في الفكر

المنهض للاستشراق، بوصفه،

كما سنحاول المهنة، فصلاً من
فصائل الفكر الحداثي الحديثي
والانقلاي.

كتابة القدامى واستخدام قالب المقامة، بما يفصله
عن الأنماط الكتابية الحديثة، كما طالب الصّحف بالعمل بتقاليد الإسلام بدل الحذو
حذو الصحافة الغربية! ورفض المويلحي وفريد، خصوصاً الأول، أشكال الفن الغربي
للأخلاقيتها، وتم التنديد بالمرسح الذي من الأفضل للمصريين والمسلمين أن لا
يكتسبوا فته.

لكن المثل الذي عبّر عنه الإثنان، ومعهما في هذا أحمد زكي، تمثّل في العداء
الحادّ للعادات والتقاليد وطقوس الأفراح والأعراس والرقص الشرقي^(٥). ذلك أن
الأوروبيين يلتقطون عن هذا صوراً «يبيعونها في الأسواق الأوروبية وتنتشر هناك
للاستهزاء والسخرية»، كما كتب المويلحي.

وباختلافات طفيفة ينطبق موقف المويلحي وفريد على شكيب أرسلان، المناضل
المباشر ضد سيطرة الغرب على الشرق، وإن بدا أكثر موضوعية واعتدالاً من
المويلحي في الحُكم على الحضارة الغربية، فهو، الذي آلمه تفسّخ السلطنة العثمانية
وانهيارها، حَكَم بوجود «هذا التضامن المتين بين جميع الأوروبيين في وجه الإسلام
والشرق بأسره»، ما يُوجب، في نظره، التضامنَ المضادّ باسم الإسلام، وتحت رايته.
وكان لأرسلان أن أرسى، في النظر إلى أوروبا، دعائم الأسطورة التي انتعشت في ما
بعد، ومؤدّاها أن الدولة الغربية لم تتخلّ فعلياً عن الدين، ف

«إن كانت حكومتها ذات صفة لادينية في القانون، فإنها تظهر في كل

فرصة بمظهر ديني مسيحي (....) ولولا النظرة المسيحية ما كانت

الحكومة الفرنسية تعضد (...) سائر المُبَشِّرِينَ الجائِلِينَ في الجزائر

وتونس والصحراء والسودان الغربي».

كما سبقت الإشارة، لم يكن التيار الذي مثله المويلحي وأرسلان «التيار»
الغالب، لكن ما إن شرعت علامات الوهن تظهر على الجبهة «الليبرالية» -
الكولونيالية، التي ضففتها عوامل داخلية وخارجية، سياسية واقتصادية حتى تراجع
المُنفتحون على «المثال» الغربي، من غير تَمَثُّلٍ مفسحين المجال لعودة المكبوت

ظافراً وقوياً. وحتى طه حسين القائل بأوروبية مصر ومتوسطة عقلها (١) راح يكتشف
«أنَّ المُستعمرين في هذا العصر الحديث يُوشكون أن يفرضوا
على المسلمين ضرباً من العلم قد تُخرجهم من الجهل، ولكنها
ستقطع الأسباب حتماً بينهم وبين تاريخهم وتُفنيهم في الأمم المستعمرة
إفناء» .

على أن هذا المكبوت لم يكن مصدره في الاحتلال نفسه، بل في لاعادية
الطرف المحتلّ والطريقة التي بموجبها نُظر إليه ممن وقع عليهم الاحتلال.
فالمثقفون العرب والمسلمون، حيال التماسّ بالغرب، راحوا «يُؤوّلون»، حيث حسبوا
أنهم يصفون»، بحسب وضّاح شرارة، وجاء تأويلهم «صدى لفلسفاتهم الضمنية
ولمناحي تعليلهم للطرف التاريخي المحلي». وما كانوا يُؤوّلونه، ويُرتّبون الكون على
أساسه مراتبَ وطبقاتٍ، لم يكن مُجرّد غزو عسكري عرف العالم الإسلامي الكثير
منه، بل كان تحويلاً للعالم المُعطى بكامله، باقتصاده وثقافته وقيمه وإيقاعات حياته.
وهو تحويل يدخل في أدقّ ثنايا العلاقات الأهلية القائمة، فلا ينجو مطلق شيء من
تأثير هذا الاستعمار المسوق بقوة الرأسمالية الحديثة، وكأثما التأثير الوافد من القوة
إلى حدّ يستحيل عليه، معها، أن يتعايش مع الموروثات والمألوفات القديمة.

وبحسب شرارة كان الحسن الزمني نفسه أبرز موضع ظهر فيه الكسر الذي أحدثه
الغرب. فالزمن كان «مُمتدّاً ومُتصلاً، متتابع الحلقات، يتصدّره حدثٌ داخلي هو
الإسلام»، حتى إذا انكسر، انشطر المسلمون إلى ثنائيات لا تُرى العالم من دونها
(أمس واليوم، القديم والجديد). وفي هذا يلحظ المفكّر اللبناني، الذي يستشهد
شكيب أرسلان على ذلك، أن وفادة الغرب إنما ترافقت مع ظهور «تحول كبير على
العلاقة التي تربط المسلم بالموت». فالموت صار، في عرف المثقفين المسلمين،
نوعين.

«موت من لجل الحياة وهو الذي حثّ عليه القرآن (...) وموت لأجل
استمرار الموت، وهو الذي يموته المسلمون في خدمة الدول التي استولت
على بلادهم» .

ومثّل هذا الغرب لا يمكن أن يبدو، في نظر المعجبين به وخصومه معاً، إلّا
جوهرياً جدّاً وواحديّاً جدّاً، بحيث لم يعد ضرورياً نشوء أي تجربة فعلية تضيف
شيئاً إلى هذا الجوهر التام بذاته. فسلامة موسى، مثلاً، ومن ضمن نظراته التطوّرية،

(٦) راجع مقالته «أوروبا، أوروبا، في بعض وجوه المسألة الغربية»، في كتابه الواحد نفسه - مقالات في السياسات الإسلامية - العربية، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٤٧ - ٣١٧.

(٧) شهدت القاهرة إبان المرحلة الناصرية انتعاشاً لا سابق له في الأدبيات اللاسامية، لكنها أيضاً مهدت لانتعاشات تالية تجاوزت ما سبق.

رأى في الشرق والغرب «مرحلتين متعاقبتين من مراحل التطور البشري»، ما يستدعي أن تقوم المرحلة التالية بإلغاء السابقة والحلول محلها. وفي المقابل وجد خصوم الغرب أن جوهرية واحدة وواحدية تستدعيان، لمقاومته، جوهرية واحدة لا يفرهما غير الإسلام، - مقاومة تأخذ أشكالها في حميئة الجوامع والأزهر، فيما تُستقى تسميتها من فرضية تاريخ جوهري لا بني الصليبيون وغيرهم من أشباح الماضي يتكثرون فيه.

وفي نظرة شاملة وبدئية كهذه، يستحيل أن يلوح الغرب بوصفه انشقاقاً وتفاوتات أيضاً، إن لم نقل أساساً، كما يستحيل أن يبدو على شاكلة كيفيات ومؤسسات ومهارات واختيار مُحدّد لما هو، في تجربة الغرب، نافع أو معقول. أي، بكلام آخر، يستحيل أن يبدو الغرب كما هو واقع الحال. فالاقتصاد، مثلاً، على رغم إدراك بعض المثقفين المسلمين لدوره في السيطرة الغربية، يبقى «عارضاً لطارئ أعمق (...) يُطاول العلاقة بالزمن والتعبير والموت والواقع ولا يقتصر على الامتلاك والقوة»^(٦). وما يصحّ في هذه «الجزئية» يصحّ في سائر «الجزئيات» التي لا يعدو الغرب أن يكون حصيلتها وحصيلة تناقضاتها.

كان ردّ الأمور إلى الجوهري مقدّمة ضرورية لتجريد الغرب بالكامل، والتعاطي معه بوصفه ذاتاً مكتملة عارية من كل معنى يحفّ به. وبات هوس ردّ الغرب، بالتالي، إلى الجوهري، ومن ثم استحضار الجوهري الإسلامي في مقابله، يرسم العالم بصفته حرب نماذج تامة.

وما أضافته الحقبة الراديكالية، القومية - الاشتراكية، إلى هذا، أنها ثَقَّفَت هذه الجوهرية وحدّتها، فالحروب الكثيرة التي خاضتها (العالمان الأول والثالث، العرب واليهود^(٧))، التقدم والتخلف)، والتي كانت كلها تصب عند نهاية عملية واحدة، ترافقت مع التباهي بدولة وجيش وبيروقراطية واقتصاد، وهي كلّها غريبة المنشأ في صورة أو أخرى، نيط بها إحداثُ التحرير والخلاص. لكن أهمّ من هذا كلّ ما مارسه الحقبة الراديكالية على ساحتي المسائل القِيَمية والوعود الإنجازية. فهي

(٨) انظر نديم البيطار، حدود
الهوية القومية - نقد عام، دار
الوحدة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣٦ - ١٣٧.

كانت، حيال الأولى، تمزج المُزايَدة الإسلامية على
الإسلاميين، في الإعلام والتعليم وبناء المساجد،
لإخضاع الجبهة الداخلية، مع الاستحضار النشط
للقيم المتوارثة إبان النزاعات مع الخارج الغربي

والإسرائيلي. لكنها، من الناحية الأخرى، كانت تُسرف في إغداق الوعود الخلاصية
التي لا يفعل العجز عن تلبيتها إلّا تعميم الإحباط على مساحة هي المساحة نفسها
التي أعتقت الوعي الإسلامي المُستجَدّ والواثق. وبهذا كله كانت مُساهمة الحقبة
الرايكية أساسية في تكريس التفرغ 'اللاحق' لمعنى «الغرب»، والذي أضحي مُطالباً،
ومن دون انقطاع، أن يكون كبش محرقتها.

ربما حملت «حركة التحرر الوطني العربية» تيارات تهجس بالاستفادة من
النموذج الغربي، في مناخ الصراع مع الغرب السياسي والاقتصادي. لكن الواضح،
وكما دلّت التجارب الكثيرة على الأقل، أنّ الصراع هو ما غلب في آخر الأمر، وهو
ما تشكّلت على ضوئه الصور والمعاني.

بهذا المعنى ظهر المأزق جلياً في الأعمال العربية (وغير العربية) التي تصدّت
لمنظومة الفكر الناقد للاستشراق، في ظل مُشاركيته خلفياتٍ السياسية النضالية، أو
المُعادية للإمبريالية. وقد تبدّى، تالياً، كم أنّ الصدور عن موقع نضالي يُشوّه القدرة
على رؤية «الغرب» و «الشرق» في آن. وأستشهد، هنا، واحداً من الذين نقدوا بحدة
آراء سعيد، قصدت المثقّف القومي العربي، اللبناني، نديم البيطار، والذي مثّل، في
مُساجلتها، الصوت القومي النقي، في مقابل قومية من نوع آخر سوف نتطرق لاحقاً
إليها. فالبيطار لا يكتفي بالتمسك بالتاريخ الواحد الذي تتعاقب الشعوب على
دخوله، بل يمضي بعيداً في تقنين هذا التاريخ على نحو قاطع ومُلزم. أي أنّ قومية
البيطار أبسط من قومية سعيد، إلّا أنها، نظراً لاقصرها على كونية مُقنّنة لا تُخالطها
أية نسبية ثقافية، أبعد منها عن الغنصرية والجهريّات التي لا تتغيّر، بما في ذلك
الجهريّة الأوروبية المزعومة. مع ذلك يتساوى الاتجاهان في فقرهما حيال فهم
وقائع مُعيّنة وتجارب بعينها، الشيء الذي يرفعهما معاً عن «الجزئيات»^(٨)، ويُفضي
إلى تضخيم «جزئية» واحدة على ما عداها، يحتجب «الغرب» وراءها احتجاج الغابة
وراء شجرة. وإذا كانت عنصريّة الغرب هي جزئية سعيد، فإنّ قوميّته وقوانين هذه
القومية هي جزئية البيطار التي يُصار من خلالها، بحسب وصف شرارة، إلى صوغ

(٩) يقول، مثلاً، وبحذقة، في معرض نقد الجوهريّة التي يُسبّغها سعيد على الفكر الاستشراقي بطريقته الحسنة والجازمة، «لأنّ المؤلف يكتب بأنّ عند الكتب التي تعالج الشقّ العرقي، والتي صدرت بين ١٨٠٠ و ١٩٥٠ يقترن بستانين ألف كتاب تقريباً»، ثمّ يضيف بأنّ «الاستشراق يتميز كثيراً بالعدوليّة كدالة ثقافيّة (...) هذا يعني أنّه قرأ أو اطّلع على الستين ألف كتاب فلم يجد بينها ما يتعارض مع ذلك التحديد»؛ **المرجع السابق**، ص ١٥٧. وينافح ضدّ مذّ العنصرية على تاريخ الغرب بأكمله، إذ «حالياً نجد، على العكس، أنّ كلّ منقّط [غربيّ] يمتنع عن افكار عنصرية، يُتهم رأساً من قبل ابنه بلده انفسهم بأنّه احق، متزمت، دون مشاعره، ضد الفكر، ونزاعيّ حديث»؛ ص ١٦١. ويضيف في مكان آخر، «إننا نجد بين المستشرقين، مثلاً، عدداً قدّم نقداً سلبياً حول الإسلام ومحقّده، ولكننا نجد، من ناحية أخرى، أنّ مجموعات اوسع ولكبر بكثير كثير من الباحثين الأوروبيين، كانت تقدّم لبتاء من القرن الثامن عشر، نقداً لشذّ بكثير كثير ضدّ المسيحيّة والمسيح والكنيسة»؛ ص ١٦٦.

(١٠) يتساءل البيطار بحذّة في مواجهة كلام سعيد على «افتعال»

المستشرقين الجنسيات، «هل يعني هذا ان ليس هناك أمم، عرب ويهود إلخ...»، **المرجع السابق**، ص ١٦٢. كما يلحظ بحقّ، من عناء سعيد للتعليم الجامعي الغربيّ «إرجاع مقلد التعليم والتثقيف (...) إلى لغة المساجد، الفقهاء والكنة»؛ ص ١٨٢، ما لا يمكن ان تهضمه النسخة الأصليّة العلمانيّة للوقية.

(١١) **المرجع السابق**، ص ١٧٩. بالمعنى نفسه يستشهد البيطار، في ١٩٨٢، بدراسة سبق ان اعنما في ١٩٦٥، وخلص منها إلى «القول بضورة سحب مكاتب الإعلام العربي من اميركا ونقلها إلى آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، لأن الاختلاف الجذري، بين اسباب أخرى، القام بين المرحلة التاريخيّة الانتقاليّة الجذرية التي نحياما، والمرحلة التاريخيّة، الاستثنائيّة، إيديولوجياً وسياسياً، التي تحياما اميركا، يجعل حتى الحوار المُثمر، وليس نقط التفاهم والتعاون معها، امراً غير ممكن (...) وبالتالي فإنّ المواجهة المتعنّدة الجوانب ضدّ اميركا، تكون الطريق الوحيدة التي يمكن لنا متابعتها في معركة تحرير فلسطين». ص ١٦٩ - ١٧٠. غنيّ عن القول إنّها ناصح تلقي

«العلاقة بالزمن والتعبير والموت والواقع».

لقد حدّد البيطار الكثير من عيوب الفكر السعدي^(٩)، لكنه خشي أن تحوّل الهويّات الصغرى، بما تستبطنه من احتمال عنصري، دون التاريخ القومي ذي القوانين التي عملت أوروبا بموجبها، والتي لا بُدّ، في رأيه، من أن يعمل العرب بموجبها أيضاً. لا بل خشي أن تحوّل هذه الهويّات، على ما فيها من بعثرة، من جهة، وثبوت، من جهة أخرى، دون وجود الأم نفسها^(١٠). وتحت وطأة القوانين، تصير التواريخ، الغربيّة والعربيّة، عطالة كبرى لا تُوفّر «القوانين» غير الجهل المطبق بها، كأنّ يستثني البيطار من مفاعيل التخلّف الذي ينسبه سعيد، حصراً، إلى الاستشراق، كلّاً من «ليبيا، مصر (الناصرية)، اليمن الجنوبيّة، سوريا، الجزائر، العراق، المقاومة الفلسطينية»، أو أن يُدافع عن الاستعارة الثقافيّة شرط أن تُستخدم الثقافة المُستعارة على نحو إيجابي، إذ

«البلدان الشيوعية استعارت واقتبست (...) عن الثقافة الغربيّة، ولكنها لم تُصبح دليلاً لهذه الثقافة أو للولايات المتحدة»^(١١).

المستشرقين الجنسيات، «هل يعني هذا ان ليس هناك أمم، عرب ويهود إلخ...»، **المرجع السابق**، ص ١٦٢. كما يلحظ بحقّ، من عناء سعيد للتعليم الجامعي الغربيّ «إرجاع مقلد التعليم والتثقيف (...) إلى لغة المساجد، الفقهاء والكنة»؛ ص ١٨٢، ما لا يمكن ان تهضمه النسخة الأصليّة العلمانيّة للوقية.

(١١) **المرجع السابق**، ص ١٧٩. بالمعنى نفسه يستشهد البيطار، في ١٩٨٢، بدراسة سبق ان اعنما في ١٩٦٥، وخلص منها إلى «القول بضورة سحب مكاتب الإعلام العربي من اميركا ونقلها إلى آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، لأن الاختلاف الجذري، بين اسباب أخرى، القام بين المرحلة التاريخيّة الانتقاليّة الجذرية التي نحياما، والمرحلة التاريخيّة، الاستثنائيّة، إيديولوجياً وسياسياً، التي تحياما اميركا، يجعل حتى الحوار المُثمر، وليس نقط التفاهم والتعاون معها، امراً غير ممكن (...) وبالتالي فإنّ المواجهة المتعنّدة الجوانب ضدّ اميركا، تكون الطريق الوحيدة التي يمكن لنا متابعتها في معركة تحرير فلسطين». ص ١٦٩ - ١٧٠. غنيّ عن القول إنّها ناصح تلقي

مع ما ورد تكررًا في مقالات كتبها إدوارد سعيد في التسعينات عن ضرورة التوجه إلى راديكالي هوماش المجتمع الأمريكي وإطرافه.

(١٢) في الفترة نفسها التي صدر فيها كتاب الاستشراق، أصدر بريان تينر عمله ماركس ونهاية الاستشراق الطامح إلى تحرير الماركسية من الهيغلية والواحدية الأوروبية بوصفهما جنر ما هو استشراقي فيها، برأي الكاتب. الكتاب صدر في لندن (١٩٧٨) عن جورج ألن اند انوين، وترجمته مؤسسة الأبحاث العربية في بيروت، وأصدرته في ١٩٨١.

(١٣) أعيد نشرها في، صادق جلال العظم، ذهنية التحريم - سلمان رشدي وحقيقة الأدب، شركة رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قيص ١٩٩٢، ص ١٥ - ١٢٩.

(١٤) المرجع السابق، ص ٤٦.
(١٥) انظر مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ - ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار القارئ، بيروت، ١٩٨٦.
(١٦) المرجع السابق، ص ١٠ و ٣٣ و ٥٤ وما يليها.

ولكن تكفّلت سنوات قليلة بالبرهنة على فقر صورتي «الغرب» و «الشرق» عند البيطار، فإن الصورتين، عند الماركسيين العرب من نقّاد سعيد، لم تصمدا زمنًا أطول. فقد طرحت أفكار سعيد قفازًا التّحدي في وجه هؤلاء^(١٢) الذين لا يُمكنهم الموافقة، إطلاقًا، على إدراج ماركس نفسه في خانة الاستشراق، ولا الموافقة، ضمناً، على مذهبي نقد الاستشراقين الأقصيين المدموجين دمجاً فيه: التّسبية الثقافية القصوى التي تُعارض التّصوّر الماركسي الواحد للتاريخ، والكونية الثقافية من زاوية نفورها من الديالكتيك المادي.

وكان المثقف السوري صادق جلال العظم أحد الذين تصدّوا لسعيد، إذ نشر، في ١٩٨١، مقالة حملت عنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً»^(١٣)، وُجّه إليه فيها انتقادات بعضها حادّة، وبعضها صائب، لا سيما ما يتعلّق بلاتاريخيّة تحليلاته. مثلاً، لم يؤيّد الاحتلال الإنكليزي للهند للأسباب الاستشراقية التي يعزوها إليه سعيد، الشيء الذي لو صحّ لعني «تناقضاً بدائياً وسخيفاً في وعيه»، بل فعل ما فعله عملاً بنظريته الجدلية المُتماسكة في نظرتها إلى التطوّر والتجاوز عبر احتدام التناقضات^(١٤). وفي نهاية مقالته يضع العظم يده على بعض نقاط التّقاطع بين الفكر السعيد والأفكار «الإسلامانية» الراجحة في مناخ الثورة الخمينية، والتي تُضخّم خرافة الخصائص، مُركّزة على «القطع» مع «الغرب».

وبدوره أصدر المثقف الشيوعي اللبناني الراحل مهدي عامل كراساً يدافع فيه عن ماركس في الزّواية السعيدية^(١٥)، فيشير إلى «القومي» في فكر سعيد، ويتهمه بالانزلاق إلى اللاّعقلانية، منتهياً بإدانة البنيوية والعدمية والنيّتشوية والتجريبية^(١٦).

(١٧) ص. ج. العظم، ذهنية
التحريم، سيق الاستشهاد،
ص. ٢٣.

(١٨) لكن أصبحت تجربة حزب
توده الشيوعي الإيراني مع نظام آية
الله الخميني، مثلاً سلطاناً على
بلوغ الاستبدال شكل الإنهاء الكامل،
فلن حمة خاليت غريبة كثيرة عرفها
الليدانيون وغيرهم، منها مصرع
مهدي عامل نفسه بطريقة مؤلمة.

لكن صادق جلال العظم يميل إلى الموافقة على
أن ما يقصده سعيد بالاستشراق، ينطبق على الفكر
البورجوازي والاستعماري الغربي. فهو، على النقيض
من نشر سعيد له على الزمن الأوروبي كله، «ظاهرة»
حديثة حقاً وفعلاً، أفرزتها القوى الحية لتاريخ أوروبا
البورجوازية في العصر الحديث^(١٧)، وهو، بالمعنى
الماركسي الأرثوذكسي، نتاج للعوامل الاقتصادية لا
سبب لها، إذ إن سعيد، في عرفه، يُبالغ في التعويل
على «الخطاب» وأهميته. وبالمعنى إياه يمضي مهدي
عامل في التوكيد على الفوارق بين «فكر بورجوازي مُسيطر» و «فكر پروليتاري
ثوري» في الغرب.

والحق أن النقد الماركسي، مُثَمَّلاً، هنا، بالعظم وعامل، ينطلق من خلافة
قصوى غير قابلة للرأب بغير الحسم الثوري، وإن كان مصدر هذه الخلافة «الطبقة»
وما يترتب عليها من استغلال وصراع، لا ثنائية الشرق/الغرب. و «جزئية» الطبقة
المتضخمة بما يجعلها رمزاً لـ «العلاقة بالزمن والتعبير والموت والواقع»، تحجب
ثراء شديد التعقيد والتناقض. فماذا، مثلاً، لون أن البروليتاري الغربي تبدى، في هذه
الحالة أو تلك، عُصرياً حيال «الشرق»، أو لو أن البورجوازي لم يتبدد كذلك. فإذا
أضفنا، على الأقل في الماركسية العربية، هذا الاحتقار الثعلن لـ «الخطاب»،
والتعويل الكامل على «حركة الواقع الموضوعي»، لوجدنا أنفسنا، نتيجة تضخم
«الجزئية» المذكورة، حيال عُدة فكرية لا تكف عن التشكيك بفكريتها، وعن النظر
غير المتوازن إلى العالم المحيط تالياً.

أبعد من ذلك أن أحداث منطقة الشرق الأوسط، وصعود القوى الأصولية للحلول
محل قدامى القوميين والماركسيين، جاءت تُعلن كيف أن القدرة على اختصار
العالم في جزئية متضخمة، ليست قدرة متساوية بين الجميع. فالأصوليون يملكون
المزايا المطلوبة ليكونوا الأصلاء في أداء هذه المهمة، فيما الماركسيون والقوميون
التقليديون، يُعيق حركتهم اشتراكهم في جزء من العقلانية الأوروبية، أو إقراضهم
بمُشاطرة الغرب. بعض تاريخه. إنهم يُمهدون للأصيل الموعود الذي لا يلبث أن
يُحيم جانباً بصفتهم بُدلاء لا حاجة به إليهم^(١٨).

النموذج - الطيف

إذا كانت تعرية المسائل من معناها وتاريخها إحدى مَوَاصِفَات الوعي الذي يُخَاطَب إِجْبَاطَات أَطْلَقَهَا هو بنفسه، عبر اختراعه كِبْشَ محرقة، فإن التعرّي الكامل من المعنى هو ما يَتَحَصَّلُ حين تُحَرِّزُ الصورة والنموذج المُجَرَّدَان آخَرَ انتصاراتهما على الواقع والتاريخ الفعليين. ولا بأس، هنا، من عَرَضٍ قَدِيرٍ من الشواهد على ما نقصده بالصُّور والتماذج، بصفتها خَلْفِيَّةً مُعْظَم ما يجري منذ ما قبل الحقبة الراديكالية، وإن كانت الحربُ عليها قد تفاقمت في الحقبة المذكورة.

فالتاريخ الفعلي يملك صفحات من العداء المر القديم بين العرب والفرس، لم تنجح الوحدة الدينية في تذليله. وقد تجدد العداء، الذي عبّر عن نفسه قديماً في الانفصال المذهبي، مع الحرب المَهولة بين العراق وإيران على مدى الثمانينات. إلّا أن ذلك لم يُؤَسَّس، لا عند الجماهير ولا عند المُثَقِّفِينَ، لذلك الموقف القاطع والشامل كما نعهده حيال «الغرب»، ولا سيّما الولايات المتحدة. ومن ناحية أخرى أقدم الكثيرون من السياسيين العرب والمسلمين على اتّباع سياسات قريية استراتيجية من السياستين الأميركية والأوروبية الغربية، لكن هذا لم يترافق مع الانفتاح على الجوانب المتصلة بالنموذج الغربي في المجالات الثقافية والقيمية. وإذا صحَّ أن هذا الوصف ينطبق على ما قبل الحقبة الراديكالية، فإنه ينطبق، خصوصاً، عليها - هي التي عَرَفَتْ تعاظم المصالح الاقتصادية المشتركة وبدايات الثقافة الشعبية «الغربية» العابرة للحدود، لكنها عرفت أيضاً تنامي المخاوف من ردود الفعل الجماهيرية الواسعة و «المنظّمة».

وفي ما يتعلّق بالأحقاد التاريخية تحديداً، فإن روسيا ارتبطت بأمرّ التجارب وأُشْرِسَهَا مع السُلْطَنَة العثمانية يوم كانت هي الدولة الإسلامية، لكن هذا لم يَحُلْ

دون ارتباط المسلمين الأشدَّ رغبة في «الثأر» من الغرب، بعلاقاتٍ شديدةِ الوُدِّ مع روسيا السوفياتية، لمجرّد أنها تُواجه الغرب. هذا مع العلم أن أغلب أولئك المُتعاطين إيجاباً مع الروس، في الحيزَيْن السياسي والإستراتيجي، كانوا من عُتاة التّحفظ عن الشيوعية، تبعاً لما هو «غربي» فيها (الإلحاد خصوصاً). وبالمعيار نفسه كانت إيطاليا، المهجوسة منذ وحدتها في أواخر القرن الماضي باحتلال الحبشة، من أوائل البلدان التي وضعت يدها، هذا القرن، على أراضي السّلطنة في ليبيا، في ١٩١١. ولاحقاً، وفي عهد موسوليني، شهّد الليبيون بعض أقسى القمع على أيدي الفاشيين الإيطاليين، إلّا أنّ ذلك كله لم يصنع، في الثقافة العربية والإسلامية، تياراً حاداً في مُعاداة الفاشية الإيطالية، حتى لا نقول إنّ العكس بقي أقرب إلى الواقع.

أما القومية العربية في المشرق، والتي بدأت حركةً مُضادةً للسّلطنة العثمانية وتشرّب رموزها تُنفّ من ثقافة الغرب، أو بعض ملامح تجربتها القومية على الأقل، فانتهت أقرب إلى مُعاباةٍ خجولة على الـ ٤٠٠ سنة، وهي مُعاباةٌ لا تُمكن مقارنتها بالعداء للغرب الذي كان يُجسّد ذاته بذاته تلقائياً. وعندما أدى احتلال لواء الإسكندرون السوري، المتنازع عليه مع تركيا أواسط الستينات، إلى التذكير بالمشكلة القديمة العربية - التركية، اقتصرَ التّذكُّر على صوّبٍ أقليميٍّ وهامشيٍّ عبّر عنه المسيحيون والعلويّون السوريون أساساً. أمّا النبرة الأكثرية فردّت عيوب العلاقة مع تركيا، وصولاً إلى احتلال الإسكندرون، إلى «الغرب» الذي تأثّر به الأتراك في عهد أتاتورك.

أبعد من هذا، لا يُمكن إلّا أن تستوقفنا الحدة التي تعترّي الكثيرين من المُثقفين العرب والمسلمين المُناهضين لـ «الإمبريالية» عند التّطرق إلى الفكر اليوناني، الذي تمّ التعارف على أنه الجدّ الأعلى للتقليد الثقافي الغربي، بسائر جوانبه الفلسفية والأخلاقية والسياسية والجمالية. ففي مُحاكمته يحيل المُثقفون العرب والمسلمون إلى الفُرْز والمُفاضلة بينهم وبينه، أو بين العناصر التي يتشكّل منها، على ما يفعل المُقربون منهم إلى التأويلات الأصولية. أو يؤكّدون على أهمية المُترجمين «العرب»، وبما يفوق أهميّة المُؤلّفين اليونان، كما كان يفعل القوميّون في المرحلة ما قبل الراديكالية، وكما لا يزال يفعل بعض المُثقفين الأقلّيين من ذوي التأثير بالفكر القومي، من غير أن ينسوا التذكير بـ «العناصر الملحمية» في الشّعر الجاهلي، ليكون

(١) ربما كان بعض كتابات القومي – الأصولي محمد عمارة مثلاً يزرخ بهذه العوارض. كما يعبر عن الميل نفسه حسن حنفي الذي يستهجن أنه «إذا اردنا ان ننهض بالآداب العربية عندنا إلى الألب اليوناني وترجمناه (...)» وإذا ما اردنا تأسيس للدولة المصرية الحديثة ترجمنا كتاب السياسة لأرسطو»، كما يستهجن «الحديث عن الديمقراطية الاثينية ونستور اثينا مع ان الأقرب لنا حضارياً الحديث عن الشورى». ولا يلبث الاستهجان ان يصير غضباً معلناً، فـ «كلّ الحضارة اليونانية معجزة فريدة...» مقدّمة في علم الاستشهاد، سبق الاستشهاد، ص ١٢٤ - ١٢٦ و١٢٣. لما الكاتب الإسلامي انور الجندي فاعتبر احد «سموم الاستشراق والمستشرقين»، الدعى بأن الفكر الإسلامي يستمد بعض مقوماته من للفلسفة اليونانية والفانون الروماني، عن جحاء سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية. وفي المقابل، وكما المحنا قبلاً، لم يوفر إدوارد سعيد اليونان القديمة في هجانه الغرب وجذور الاستشراق البعيدة.

(٢) هذا، وكتمة ثقافية لاحقة، نشأ في التوظيف السياسي لثقافة العدا للاستشراق، تعديل ملحوظ لم يؤد إلا إلى توكيد الطابع الخرافي للثقافة المذكورة، فلما كان نقد الاستشراق يطال أوروبا أساساً، بات المطلوب، في الخلاصات

السياسية، ان تُنسب إلى اميركا الصفات التي يفترض انها لوربية، او ان توصف أوروبا الاستشراقية ويُستنتج منها، أساساً، اميركا، التي ورثت الاستعمار القديم.

هذا بمثابة الرد الندي على الشعر الملحمي اليوناني^(١).

وهكذا نرانا حيال مشكلة نموذج، قبل أن تكون مشكلة سياسة ترتبط بمصالح ومخاوف واشتباك فعلي. وأغلب الظن أنه، لهذا السبب بالذات، تحتل نبرة العدا لأميركا، خصوصاً، تلك الأولوية التي تحتلها في النتاج العربي، إذ لو اقتصرنا على النطاق السياسي وامتداده العسكري، لصعب التوصل إلى تفسير مُقنع. أي أن إحراز الصورة والنموذج المجردين الغلبة على الواقع والتاريخ الفعليين، هو وحده ما يُجيز الموقف العربي - الإسلامي من الولايات المتحدة التي أضحت، منذ عقود قليلة، رمز الغيب الغربي كله وتلخيصه^(٢).

فمادام أن العدا السياسي يرجع إلى الصليبيين، في أكثر التقديرات سخاء، فالأحرى أن يسود التطرف، مادام لا بُد من استحضار الصليبيين والتطرف حيالهم، في وجه أوروبا وحدها. فهذه، بحسب التأويل التاريخي السائد، وريثة الصليبيين المباشرة، وهي المسؤولية المباشرة عن «اغتصاب» فلسطين، والمتسببة مؤخراً في غصّ النظر عن مذابح البوسنة. والحرى أن يسود الاعتدال، في المقابل، في كراهية أميركا التي لم تخرج إلى العالم إلا في هذا القرن، فيما ارتبط خروجها بمبادئ ويلسون التي لاقت استحساناً كبيراً عند العرب يومها، وذلك في زمن لم يكونوا قد اكتشفوها أو اكتشفوا نموذجها.

السياسية، ان تُنسب إلى اميركا الصفات التي يفترض انها لوربية، او ان توصف أوروبا الاستشراقية ويُستنتج منها، أساساً، اميركا، التي ورثت الاستعمار القديم.

(٢) وبيع سيب، الشعر العربي في المهجر الأميركي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ١١٢.

(٤) انظر، رافيل باتلي، العقل العربي (بالإنكليزية)، تشارلز سكرينجز صونز، نيويورك، ص ٥٤.

وإذا جاز اعتبارُ الشعراء المهجريين، اللبنانيين والسوريين، بين أوائل المُكتشفين العرب لأميركا، فإن أحكامهم القاطعة وسوداويتهم تُضلِّح أن تشكُّل نذيراً بالموقف اللاحق. فالشاعر فيهم رأى إلى «المدينة»، «بالرغم مما هي عليه من تقدّم صناعي، وبالرغم مما فيها من أسباب الراحة ووسائل العمران،

وبالرغم من الكهرباء وما نجم عنها من أسباب اللّهُو والمرح وتخفيف الآلام، مدنيّة فاسدة، أفسدت ما في كيان الإنسان من عناصر البراءة والحب والطهارة التي منحته إياها الطبيعة»^(٣)، إلّا أنّه إذا حقّق لشعراء مهاجرين أن يُهرَّعوا إلى هذا الحضن الرومنطقي - الزوسوي (نسبة إلى روسو)، فإن الأمر يصبح صعب الاحتمال لدى انطباقه على التيارات الأعرّض لشعوب بكاملها. وبالمعنى نفسه يُضحّي الرومنطقي والزوسويّ عند الشعراء، تبسيطاً تعميمياً لا يخلو من مخاطر، حين تأخذ به نخبة وكتل شعبية على السواء.

بدوره لا يستوي القول إنّ مشكلة فلسطين هي السبب في الموقف العربي - الإسلامي من «الغرب»، إذ أن روسيا الشيوعية لم تكن قليلة الحماسة والفعالية في تمكين الدولة العبرية وإمدادها، عبر تشيكوسلوفاكيا، بصفقة السلاح الكبيرة الأولى لجيشها. أما في ١٩٦٧ حيث عملت هزيمة حزيران (يونيو) على تعبئة الجوّ العربي كله بالعداء لأميركا، فالواضح أن ضخامة الهزيمة ودراميتها كانتا تُملّيان البحث عن عدوّ ضخم ودراميّ كالولايات المتحدة، بحيث يُصار إلى تفسير الهزيمة وتبريرها. صحيح أن أميركا دعمت إسرائيل ومدّتها بالسلاح والمساعدات، وهذا ربما كان سبباً وجيهاً لنزاع عربي معها على غرار النزاعات التي تطرأ بينها وبين دول أخرى في العالم، كاليابان أو بلدان أوروبا أو الهند التي كثيراً ما أخذت على واشنطن دعمها باكستان. لكن الصحيح أيضاً أن مُقدّمات الطرح العقلاني للنزاع، بل الصورة الدقيقة عن النزاع هذا، غير متوافرة أصلاً. ففي ٦ حزيران، أي بعد يوم واحد فقط من بدء حرب الأيام الستة، جرت مكالمة تليفونية باتت شهيرة بين الرئيس المصري والملك الأردني حسين، تُلخّص النزاع كما يُعايش ويُفهم و... يُلقَق: لقد أكّد عبد الناصر في تلك المكالمة، أربع مرات، على ضرورة إصدار بيان يتهّم الطّيران الأميركي (والبريطاني) بالتدخّل لمصلحة إسرائيل^(٤).

(٥) في كتابه المستشرقون والإسلام وجد ذكرنا هاشم أن بين المستشرقين النادرين الذين يستحقون المديح جون فيلبي لأنه اشتهر بإسلامه، مع أن فيلبي كان، بحق، جالسوساً. عن ف. زكرياء، سبق الاستشهاد، ص ٢٧ - ٢٨.

والزّاهن أن المشاعر المُعادية للعرب ومواقفهم، من عنصرية أو سياسية، لم تظهر في المجتمع الأميركي على نطاق واسع قبل الأزمة النفطية في ١٩٧٣، خصوصاً أن الولايات المتحدة، على عكس أوروبا الغربية القريبة من العالم الإسلامي، ترى إلى أميركا الوسطى مصدر «الخطر الديموغرافي» عليها.

وفي آخر المطاف يبقى أن إشكال العرب مع «الغرب» الحديث يرقى، في أقل التقديرات سخاءً، إلى زمنٍ أسبق بقرابة قرن على نشأة إسرائيل. فهذا الإشكال بالتحديد هو الذي نقرأ، اليوم، على ضوئه رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي، ومن ثمّ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وهو الذي يتشكّل على أساس قراءتنا له معظم عناصر صورتنا عن النفس والآخر.

في هذا الجناح نحو مُصارعة التّموذج، وهو خليطٌ من واقعٍ في حدّه الأدنى وأوهامٍ في حدودها القصوى، يكشف الكتاب الأصوليون الشّرّ، من حيث يدرون أو لا يدرون، حين يُبالغون في إصرارهم على أن المشكلة هي مع «الغرب» بالمعنى التّبوتي والإطلاقي للكلمة، قبل أن تكون مع سياساته وحروبه ووقائعه الفعلية، حتى ليُمكننا القول إنّ اللغة الأصوليّة هي زلّة اللسان الفرويدية للغة القومية - الاشتراكية - التحديثية. فكلّما جهدت هذه الأخيرة في التأكيد على أن المشكلة مع السياسات الغربية، أتت الأحداث المشوبة بالهيجانات الجماهيرية لتتقض قولها وتعزّز الحُجّة الأصولية الخام. وكم كانت تنقشع هذه الصلة على طبيعتها، ويتبدّى أن الأساس هو النموذج، لا السياسات الفعلية^(٥)، مع لجوء القوميين والاشتراكيين والحدائيين إلى الموارث والأسلاف في الإيديولوجيا والنموذج المحليين، بقصد «كسب الجماهير» في أوقات الضيق والتوتر.

والحقّ أن بعض لحظات الغضب التي لم تكفّ عن الانفجار في وجه أقلّيات العالم العربي، وهي أقلّيات لا يُغتدّ طبعاً بقوتها العسكرية ولا بمخاطرها السياسية، تنم عن هذه المشكلة العميقة التي يُشيرها النموذج الغربي كما تُجسّدُه الأقلّيات إياها، ولو في نحوٍ مُشوّه غالباً. فكلّما استحال «الثأر» من أصحاب التّموذج الأقوياء،

(٦) كمتينة حازة، قل تناولوها،
يمكن مراجعة كتاب سعيد ابو
ريش للمؤمن للمسيحي - مسيحيو
الاراضي المقدسة (بالانكليزية)،
كوارتيت بوكس، لندن، ١٩٩٣.

(٧) وقد للتحقت الستالينية بالاولى
بعد ان تأكد لها، بكللاف كبيرة
لشعوب اوروبا الوسطى، واحتلال
بولندا، خداع الفاشية واستحالة
الالتحاق بها.

اتجهت الشفرة إلى مُقلّديهم الضعفاء ذوي الشوكة
المكسورة والجنح المهيض^(٦).

وفي هذا المعنى المنبثق من النموذج، فإنه حين
يُقال «الغرب»، يُقصد، فضلاً عن الولايات المتحدة
منذ خروجها إلى العالم، أغلب بلدان الشمال
الأوروبي التي استكملت تحوّلها نحو الديمقراطية
السياسية والتحديث البورجوازي. وهذا، بالطبع، يضع
ألمانيا وإيطاليا وروسيا، التي تأثّر العرب والمسلمون
بها وب نماذجها السياسية، في أدنى مراتب هذا التصنيف، علماً أنها البلدان التي لم
تَبِنْ وحداتها السياسية، أو لم تُحرّر أقدانها، حتى الثلث الأخير من القرن الماضي.

فوق ذلك فإن مواقع الاستبداد والتوتاليتارية في أوروبا الوسطى والشرقية هي،
مثلها عند العرب والمسلمين، مواقع مضافّة للنموذج الأوروبي الشمالي والغربي في
معظم المعاني. فقد نجح هتلر وحده في أن يبلغ درجة من الاحتقار للديموقراطية
الليبرالية تتعدّى تلك التي كان يكتّنها ستالين لها. وتشارك الثلاثة، هتلر وستالين
وموسوليني، في تمجيد سياسة التدخّل الدوّليّ البالغ في الاجتماع والاقتصاد، وإنّ
تباينت النسب واختلفت التفسيرات الفلسفية والإيديولوجية لذلك. ولعن رسمت
الحرب العالمية الثانية خريطة العالم إيديولوجياً، وعلى مستوى النماذج، كخريطة
صراع بين الديمقراطية الليبرالية والفاشية^(٧)، فقد رسمت الحرب الباردة الخريطة
الإيديولوجية لأواخر الأربعينات وما تلاها، بوصفها خريطة صراع بين تلك
الديموقراطية والشيوعية الستالينية.

إذا صحّ هذا الوصف في ما يتّصل بعلاقة العرب والمسلمين بالنموذج الغربي
عموماً، فإنه يتبدّى أشد صحة ودقة حين يتركّز على الحالة الأميركية بالتحديد.
ذلك أنه يبدو أنّ أبرز مصادر التشدد في الموقف الفكري العربي من الولايات
المتحدة يتعلّق بموقعها القيادي في ذلك النموذج، الشيء الذي يُسمّى «إمبريالية» أو
«شيطانا أكبر» تبعاً لمصدر النعت، فضلاً عن الزائج الإيديولوجي والشعاري في هذه
الحقبة أو تلك. فالمنطقة العربية، وكما سبقت الإشارة، لا تملك في السياسة
والحروب تجارب التحام مباشر مع أميركا، على ما نعرف في أميركا اللاتينية وبعض

(٨) ما خلا السنوات القليلة في بدايات القرن التي عرفت تقاسم نفوذ روسي - بريطاني لم يتغلغل عميقاً في التركيب الداخلي الإيرانية.

الشرق الآسيوي الأقصى، حيث يبقى مدهشاً أن العداء لأميركا، إن لم يكن أخف من مثيله العربي، فهو بالقطع أقلّ ضجيجاً. فإذا جاز لبعض لائين أميركا اعتبار جيرانهم الشماليين استعماراً، وهو ما يمكن إقامة أدلة لا تُحصى عليه في التواريخ

المحلية، فهذا ما لا يجوز، بالتأكيد، في حال العرب والمسلمين حيث لعبت الولايات المتحدة أدواراً متفاوتة في دعم الاستقلالات ونزع الكولونيالية، ربما كان أشهرها ما حصل في حرب السويس عام ١٩٥٦، وفي معركة استقلال الجزائر.

وهذا اللامعقول في تصنيف العالم هو ما شاهدناه مع الموجة المسعورة لهستيريا العداء للغرب، ولا سيما الولايات المتحدة «الشيطان الأكبر»، كما أطلقتها ثورة الخميني. فالاستبداد الإيراني إيرانيّ تعريفاً، وسابق على أية علاقة بالغرب، وإيران نفسها لم تتعرض لأية تجربة استعمارية تُذكر لا مع «الاستعمار القديم» ولا مع ذاك «الجديد»^(٨)، لكن ما تعرضت له هو، تحديداً، تحدي النموذج الذي اخترق عُنفها الريفي عبر الإصلاحات الزراعية المتأثرة بالغرب، منذ ١٩٦٣، ومحاولة إعادة بناء بازار طهران على غرار كوفت غاردنز في لندن، فضلاً عن تحويلها واجهةً للتحديث والسلع الأميركية، أي أننا بتنا أمام حالة نموذجية عن اكتمال الجوهر الغربي بذاته من غير حاجة إلى أي «مسافة» من «معرفة» و «تجربة».

وفي حدود الكلام على النموذج بالصفة هذه، نزع أن ما يضاعف حدة المُباينة العربية معه تعاضلُ العنصر المدني المتأمرِك في الثقافة الغربية، فيما لا يكفّ الموقع السيادي الذي تحتله أميركا، داخل النموذج إياه، عن إذكاء الرغبة العربية في العداء لهذه الثقافة. فسهاً النقد الراديكالي العربي، مثلاً، تتجه، أكثر ما تتجه، إلى الكمبيوتر «الذي سنهزمه»، ونثبت «خطأه»، أو «حضارة الهمبرغر والبيبي كولا»، و«سيطرة اليهود» و«طغيان الإعلام» وكل ما يمتُّ بصلة إلى مُجتمع مُركَّب وتعدديّ وشديد المدنية والاستهلاك الجماهيري، هذا في حين أن النقد لا يتوجه أبداً إلى ما هو مُتخلف حقاً في الثقافة والحياة الأميركيةيتين نفسيهما، كاستمرار العمل بعقوبة الإعدام مثلاً، مما يعود في مصادره إلى الجنوب والغرب الأوسط الأميركيين، أو إلى بقايا التزمّت الهروتستانتي - الواسبي (نسبةً إلى WAPS أي White Anglo-

(٩) هنا كله لا يحول دون لجوء من هم أكثر حذقة من نقائنا، وأكثر تقصصاً مزعوماً لأوروبية ثقافية تنامض الثقافة الأميركية، لبعض النتاج الأميركي المتقدم (سخرية ودي الن مثلاً) ضد بعض المظاهر والظواهر الأميركية المختلفة (أخلاقيات رونالد ريغان مثلاً). لكن هذا الاستخدام ليس موجهاً لنقد التخلف، بل لنقد تخلف «هم» بوصفهم اعداءنا. نحن المتحالفين مع الخميني أو صدام حسين، نصلي لانتصار امثلهما على... اميركا.

Saxon protestant أي أبيض أنجلوساكسوني بروتستانت (في الشمال الشرقي)^(٩)، ناهيك عن عدم الاكتراث الكامل بالتجربة الماكارثية ومعانيها ومضاعفاتها البشعة، وبعدم اعتماد الولايات المتحدة، حتى الآن، نظاماً للضمان الاجتماعي. فالتيار العريض من العرب والمسلمين لا تعنيه القيم المتخلفة في المثال الأميركي إلا حين يستطيع إعادة تدويرها واستخدامها لإدانة النموذج ككل، أي كنموذج معاد في الجوهر، ومرفوض في الجوهر أيضاً. وهذا، في قراره المسبق ورغبته في الحد من معرفة النموذج الذي يكرهه، ينطلق من الحوافز نفسها التي انطلق

منها يساريون غربيون كان حُبهم للمستالينية سبباً في استكفاهم عن التعرف إلى المجتمعات التي يحكمها الستالينيون.

وبهذا المعنى يتم التأكيد بتكرارية اللغة الإضجار، على كَوْن جيمي كارتر «بائع فستق»، ورونالد ريغان «ممثلًا فاشلاً»، من غير أن يصدّر النقد عن اهتمام حقيقي يتعدى ذلك إلى القطاع الزراعي في جورجيا، أو تحولات التمثيل الهوليوودي، مثلاً. فالمهم في آخر المطاف، هو إلحاق هذه التعتوت، ترميزياً، بالنعت الأصلي: زعيم الإمبريالية، أي كبير أعداء العرب والمسلمين. ولدى تناول مسألة السود الأميركيين يُحدث الكتاب العرب نوعاً من الاستدخال المتبادل، كيما يسهل عليهم تناول مسألة «خارجية» أو كامنة في جوهر الخارج المطلق وكما يصبح ممكناً التعرف على المشكلة وإنشاء ألفة ما معها. بهذا يصير السود الأميركيين، ضمناً، امتداد «نا» وأكثر «نا» قهراً واضطهاداً فيما يهود أميركا امتداد «هم» وأكثر «هم» شراً، الشيء الذي جعله الخلاف الأسود - اليهودي المستجد ممكن التقديم. لكن هذا لا يؤدّ إطلاقاً إلى ما هو قائم في الباحة الداخلية لكل من الطرفين، السود واليهود الأميركيين، إضافة إلى أنه لا يردّ إلى صلة الحضارة العربية - الإسلامية بالسود، وهي لا تزال علاقة متفجرة في بلدان كثيرة كموريتانيا والسودان.

فالمعنيون العرب والمسلمون بتحرير السود الأميركيين من العنصرية، غَيْرُ معنيين إطلاقاً بمسألة العنصرية في العالمين العربي والإسلامي، بل يعتبرون كلّ إشارة إليها

(١٠) تعج، مثلاً، المقالات التي يكتبها الشاعر السوري نزار قباني، وهو لكثر الشعراء العرب مبيعاً بهذه التوجهات.

دليلاً، يُثير الشبهة الأكيدة، على تشويه صورة العرب والمسلمين والتشكيك بتاريخهم. وبالمعنى نفسه لا يحظى بشيء من اكترائهم أن يُتابعوا المُشكلة بذاتها، بعيداً عن إعادة التدوير العربية - الإسلامية لها: لا تاريخ المُشكلة عندهم، ولا الجانب الدستوري منها، ولا الفارق بين التشريع والمجتمع، ولا التمييز بين دعوة مارتن لوتر كينغ ودعوة مالكولم إكس إلخ.

من هنا فإنّ ذاك اللون الثقافي لأميركا، والذي غزا عواصم أوروبا ومدنها بموسيقاه وملابسه ومأكله، هو ما يربط العرب والمسلمين به سوء تفاهم عميق. فإذا جاز أن العنصر المذكور، ولا سيّما تياره ما بعد الحداثي، ينهض على تجاور الثقافات القومية والإثنية، فالجائز أيضاً أن مدينيته تعمل على تفتيت المعطيات القديمة لتلك الثقافات، لتعيد تركيبها في نتاجات لا تختفي منها معالم الاقتلاع وانعدام الوجهة والهوية، وهي العزيزة جداً على قلب الثقافة العربية - الإسلامية السائدة.

وهكذا لا يمكن للمرء إلا أن يتوقّف عند استسهال المثقفين العرب والمسلمين نقد الثقافة الأميركية «السطحية» و «الاستهلاكية» هذه، وهو ما تزايد مع أوائل السبعينات حين التحمت الثقافتان التقليدية والثورية بأسمنت من المال النفطي، أكسب المجتمع الثقافي العربي - الإسلامي ثقةً بالنفس لا مثيل لها، ثقة ضيّعت الحدود بين «الأصالة» التي تنسبها إلى نفسها، و «الأصالة» التي تنسبها إلى أوروبا، قياساً بأميركا.

يَبْدُ أن عملية إحالة الفضائل إلى أوروبا لم تبدأ، على هذا النحو، إلا مُذْكَ، أي في مُوازاة تعاظم النموذج الأميركي ووطأته. ومن ضمن مُصالحية مُشتجدة، ومن طرف واحد راح المثقفون العرب يحتجون بالثقافة الرفيعة في مواجهة الولايات المتحدة. وإذا بالصّحف العربية، مثلاً، تعجّ بمقالات لا يُحصى لها عدد لكتّاب يُبارزون موسيقى الهوب بسيف باخ وتشايكوفسكي، كما يُبارزون قنينة البيبسي بقنينة من نبيذ فرنسي معتق^(١٠).

ما من شك في أن هذا الاحتجاج على الأمركة قائم في بعض التيارات الثقافية الغربية نفسها. فمن نعم تشومسكي في الولايات المتحدة، إلى ريجيس دوبريه في

(١١) هذه الأصله هي ما تُظهر التقارير اليومية، التي تنقلها الصحافة الغربية، أنها وهمٌ محضٌ، وإسقاطٌ عربيٌّ على إحدى أشد حالات التمزق في العالم. الصحافة العربية نفسها لم تعد بمنأى عن الحالة اليابانية ووهمنيّة اصالتها. فقد سمع الروائي يوسف القعيد حين زار طوكيو، أن «التأثير الجوهري في كتابة القصة اليابانية يعود إلى مؤثرات غربية، بلانجيل ديفو الذي يعود إلى القرن الثامن عشر، وبشخصية روبنسون كروزو...». انظر رسالته من طوكيو في جريدة الحياة في ١٩٩٤/٢/٢٤.

فرنسا، هناك مكتبة كاملة تُردّد هذا الاحتجاج وتُتقنّ في صوغه وبلورته، إلّا أنّ الرموزَ الأخيرينَ صدروا عن حساسيات داخلية تملك، حقاً، ما ساهمت في إنتاجه لدى المُفاضلة بين اتجاهين في الثقافة الغربية الكثيرة الاتجاهات. وأهمُّ من ذلك أن مساجلتهم مع لونٍ من ألوانِ ثقافتهم لا تكتم انتماء هذه المُساجلة إلى الحداثة، إن لم تربطها بنفسها حصراً.

لكن يبقى أن عقدة النموذج هي وحدها ما يُتيح لنا أن نفسّر تسامُح بعض العرب والمسلمين المُستجِدِّ مع الثقافة الأوروبية، وصولاً إلى الشراكة الضائعة الحدود، حين تكون المقارنة بأمركا، علماً أنّ أوروبا هي الأكثر استعمارية ونخبوية وأرستقراطية.

هذا بينما الثقافة التي تستهدفها الحملة المُتصلة، ديموقراطيةٌ وفي متناول الأغلبية، وفي الآن نفسه عديمةُ الصلة بالماضي الاستعماري، فيما بعضها الكثير صارخ في إدانته. كذلك فالعقدة الموصوفة هي وحدها ما يفسّر مبالغة أطروحات العداء للاستشراق، وهو أساساً أوروبي، في الانتقال، لدى تنويع التحليل، إلى خلاصات سياسية أميركية.

هنا، نميلُ إلى الظن أن التيار العريض من المثقّفين «الطلليعيين» العرب والمسلمين، يكره النموذج الغربي في أعلى مراحلِه وأشدّها تقدُّماً أكثر ما يكره، وبعد ذلك يتدرّج هبوطاً في الكراهية انطلاقاً لتقديره مدى تقدم المكروه. ويُوازي ذلك حُبٌّ غامضٌ لنماذج متقدّمة يترأى للتيار المذكور أنها طليعةُ مواجهةِ النموذج الغربي، كالتنموذج الياباني مثلاً، ممن اعتبر شكيب أرسلان أن أخذ اليابانيين بعلوم الغربيين لم يحل دون بقائهم «أصلاء في لغتهم وأدبهم وطربهم وطعامهم وشرابهم وجميع مناحي حياتهم»^(١١). فإذا صُحَّ أنّ أوروبا، فضلاً عن استشراقيتها، هي الاستعمارُ ومصدرُ «تجزئة» المنطقة وإنشاء إسرائيل، فالصّحيح أيضاً أن أميركا «ورثتها»، وهذه هي التسمية العربية للقول إنّ أوروبا لم تعد تحتلّ موقعاً قيادياً في النموذج، مع العلم أن ما يُسمّى الوراثة إنما بدأ بوقوف الولايات المتحدة إلى جانب مصر في ١٩٥٦، وإلى جانب الجزائر!

(١٧) فميشال جوبير، وزير الخارجية الفرنسي السابق، لم يقف «مع العرب» إلا لأنه «متقف» و «متحضر»، فيما هنري كيسنجر يهودي بما تحمله الكلمة من معاني عربية مرنولة، والماني الأصل، إي هجين. وديغول زعيم تاريخي شجاع، فيما نيكسون وقبله جونسون من رعاية البقر، دون أن يحظى جون كينيدي بلقي رسم أو تصور يتوارد في «الشكلي» و «الجوهري». وقد ترتب على هذا النهج اللندي في التاريخ، بعد دفعه إلى الأقصى الكاريكاتوري، ما عهدناه من تصورات كيتشية صدرت عن حاكم ليبيا، العقيد معمر القذافي، الذي افتى، بين ما افتى به، بأن شكسبير هو الشيخ زبير، والديموقراطية ديمومة الكرسي.

بهذا المعنى فإن الأمركة المدنية والكوسموبوليتية، وبما هي تجسيد لأعلى درجات ترابط العالم وتعقيده وتقريب أجزائه، ولاستخدام الآلة والتقنية أيضاً، تُشكّل للتّيار العريض استفزازاً متعدّد الأوجه لا يحضّر العامل السياسي حين يحضر، إلاّ لتعزيزه. ومن أوجه الاستفزاز، ما يطاول القيش في هذا العالم، مصحوباً بالرغبة في الغزلة عنه والاستمتاع ببساطة الحياة المحلية و «عظمتها» في آن، والقدرة، تالياً، على تصنيف هذا العالم قياساً بتلك الحياة من وجهة نظرها.

وما يرسخ، في هذه الحدود، أن الأوروبي هو من تمّ الاعتياد على تبويب له يقوم إما على التماهي مع المنتصر والافتخار بما عند «ه» كما لو أنه عند «نا» («عبرية بيتهوثن»)، أو على التعادي الصريح المُشرّع على جلالة الرواية العنصرية وتبسيطها («المطامع»، «الفتوحات»، «الغدر»، «الاستشراق»). ودائماً كان الكلام على أوروبا، والطريقة التي نطرح المسائل بموجبها، مُلائمين لصورة عربية - إسلامية لا تنفصل عن الماضي: حين ترسم أوروبا - العدو الجوهري، وهذا هو الغالب، تتأكد الصّلة بالتاريخ والصراع «الحضاري» النّديّ معها على أرضية مشتركة. وحين ترسم، في هذا الشواذ العابر الذي يُملّيه وجود أميركا ودورها، أوروبا - الصديق، تتأكد، أيضاً، الصورة «الأصيلة» عن النفس، بل تتأكد أستاذية مزعومة يحاول معها بعض العرب والمسلمين «إقناع» أوروبا أن الوافد الجديد إلى التاريخ والحضارة، أي الولايات المتحدة، خطر مشترك على الطرفين، أو هو، على الأقل، من مرتبة وصنف أدنّيين^(١٢).

من ناحيتها فإن أميركا تُمثّل حالة لا يمكن أن تخدم المزاعم التاريخية، بل إن تفوّقها «من غير تاريخ» يُلغي كلّ أرضية للمقارنة، مُثيراً في وجه العرب والمسلمين مشكلة كبرى تتصل بكامل العُدّة الإيديولوجية العربية، وتُمثّلها خرافة الأصالة ودور الماضي. أبعد من هذا، ففي وعيهم، لا يستطيع الذين يحاولون من العرب والمسلمين، أن يُنظّموا أميركا ويؤبّوها، ومن ثم أن يُسيطروا فكرياً على عملية

(١٣) لوه بحسب بعض المحاولات القومية الأكثر تنكياً، اكتشاف سِرّ القوة والتفوق الغربيين، تمهيداً للإحاطة الهزيمة بالغرب وهذا البحث عن «السِر» يواكبه عدم التجزؤ على مطلق «عيب» بالغ الانكشاف.

(١٤) بهذا المعنى، معنى مقتلته الحليف، ننهنا فؤاد زكريا إلى حقيقة تدلّ، على بساطتها، كم كان في الوسع تلافي هذه المعركة مع الاستشراق أصلاً، لكنّها تدلّ كذلك كم أنّ بطن الهُوس، في ثقافة العداء للاستشراق، خصيب. فبما أنّ المستشرق يكتب بلغة أوروبية وللأوروبيين، فنحن «لسنا مُلزمين بقبول الصورة الاستشراقية لفكرنا ومجتمعنا. فمشكلة الاستشراق بأكملها يمكن التخلص منها، إذا اردنا، بالاستغناء عن كتابات المستشرقين، وترك الغرب نفسه يتحمل نتلج اية اخطاء وتشويهات قد تكون مُتضمنة في هذه الكتابات. وكما أنّ الثقافة الغربية لا تقرا ولا تتأثر، في الغالب، بالأحكام التي يُصدرها عنها مصطفى محمود أو الشيخ شعراوي، مثلاً، ففي استطاعتنا نحن، بفعل إرادتي، ان نتجنب اية اضرار او تشويهات محتملة للفكر الاستشراقي، بان نستغني عنه بكلّ بساطة»، سبق الاستشهاد، ص ٦٣.

المتماسك» (والمستحيل هنا)، للخصم، قبل الانقراض عليه^(١٣)، وفي الفكرتين المصدومتين تتجسد إحدى المواصفات الكثيرة المشتركة بين المُثَقَّف العربيّ المُناهض لـ «الغرب» و «الاستشراق» و بين الجنديّ الذي بدأ يُقاتل «العدو» وانتهى يُقاتلُ طيفه^(١٤).

فهمها وتُمثِّلُها، كما فعلوا مع الاستشراق والفتوحات ويتهوثن وشكسبير، أي مع أوروبا ورموزها وتاريخها. فأمركا، بكلام آخر، تقف خارج الغدّة الفكرية البسيطة التي تمنح صاحبها شجاعة إصدار الأحكام، يزيد في غُربتها تكوينها من عدّة أقوام وشعوب، والتركيب الفيدرالي لاتحادها، والطبيعة الدستورية لثورتها ولثقافتها السياسية، والفوارق الهائلة بين مناطقها وجماعاتها وشعوبها، وكلّ ذلك منظور إليه بعين تجربة لا ترى الوُحدة والتعدّد إلّا نقيضين متحارين.

وعدم القدرة على تنظيم أميركا يصحّ بالنسبة لرموز ثقافتها أيضاً: فعازف السكسوفون الأسود، والمُثَقَّف الليبراليّ النيويوركي اليهودي، والمغني الجماهيريّ الطويل الشعر والألبس الجينز، والسينمائي الكوميدي الساخر من نفسه ومما يُمثّل، والذي يعبث بالأدعاء والعظمة والأدوار الجليّة، بل بالفنّ نفسه، والسياسي الذي تُقرَّبُه الثروة التلفزيونية من المزاج الرخو وتُبعِّده عن «البرنامج» الصارم، وصولاً إلى الرئيس الناجح الذي بدأ حياته ممثلاً فاشلاً، هؤلاء كلّهم يُمثّلون كتلة من الالتباسات التي يصعب تلخيصها، والرّد عليها، في «موقف» برنامجي.

ولأنّ الموقف الضدّي هو ما ترفعه ثقافة الغزلة في وجه الذين يُريدون جذبها إلى الحلبة، ولو من عنقها، فإنّ الأمركة، المُلتبسة والمُختلطة، أكثر ما يخيف ويصدّم أفكار النقاء، قدّر ما يصدّم فكرة «التحليل

المتماسك» (والمستحيل هنا)، للخصم، قبل الانقراض عليه^(١٣)، وفي الفكرتين المصدومتين تتجسد إحدى المواصفات الكثيرة المشتركة بين المُثَقَّف العربيّ المُناهض لـ «الغرب» و «الاستشراق» و بين الجنديّ الذي بدأ يُقاتل «العدو» وانتهى يُقاتلُ طيفه^(١٤).

مزاج كارهي الاستشراق

(١) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، يقود الكلام على النقد الراهن لـ «الاستشراق» إلى ص ٢٥.

ما يمكننا تسميته مزاج كارهي الاستشراق. والمزاج، هنا، موقف من الحياة نفع عليه لا في الأفكار فقط،

بل أيضاً في ما يصحبها ويتفرع عنها من سياسات سائدة، ما كان منها منسوباً إلى الأنظمة، أم إلى المعارضات والأفراد. لكن هذا الموقف يُعبّر عن نفسه على مستويات عدة تتعدى الخلاصات النظرية الأخيرة إلى مُقَدِّماتها وكيّفيّاتها السلوكية وحساسياتها التي تلعب دوراً بالغ التأثير. ولنقل، بادىء ذي بدء، إن النزعة القومية، ولو كانت مموّهة أصولياً، أو مُحَوَّزَةً أكاديمياً تبقى الحاضر الكبير وراء ثقافة نقد الاستشراق. إذ مَنْ غير القومي يملك هذا الجرح النرجسي الذي يُمكن أن يُعاوَدَ فتحه أيّ انتقاد لماضيه الكامل، وأيّ تشكيك بوحدة هذا الماضي القويم دائماً؟ وَمَنْ غَيْرُ القومي يملك هذه الحساسية التي تدفعه إلى الدفاع عن كل رموز ماضيه بوصفها رموزاً تنمّاهي، كلها، معه من جهة، ومع التقدّم الذي لا يرقى إليه الشك من جهة أخرى؟

أما العمود الفقري الذي ينتظم هذا المزاج من حوله، فهو انعدام القياس والمقارنة والتجريب، ومن ثم نسج القول والموقف بعيداً كُلُّ البعد عن واقع الحال، خصوصاً واقع حال الطرف المتكلّم. والسّمتان اللتان تُواكبان هذا المزاج يمكن الرمز إليهما بالانفصام والهديان الاستبدادي الذي ينقلب أحياناً تشاطراً وتذاكياً. وفي الحالتين تحضر، بقوة وفعالية، مُخادعة النّفس والتسرُّ عليها. ولَمّا كان نقد الاستشراق، بل الاستشراق نفسه، من ثمار الصّلة بين حضارتين أو أكثر، أضحت المقارنة والقياس من الأمور التي يستحيل تَجَنُّبُها، أو أنّ المُعالِجة، بحسب فؤاد زكريا، «تغدو أخصب بكثير لو ارتبطت ببحث مُقارِن يدرس، في كل حالة، نظرتنا نحن إلى الغرب، ويُقارن أخطاءهم بأخطائنا، وتحيزاتهم بتحيزاتنا»^(١).

(٢) الحق أن هذه العوارض تكاد تكون تطبيقاً مجسماً لبعض توكيدات ادلر على دور عقدة النقص كمكوّن للشخصية. فعالم النفس النمساوي سبق له ان رأى أن الموقف الذي يعكس شعور صاحبه بالنقص لا يكف عن التطور، ما دام صاحبه يشعر بدونيته العميقة تجاه الآخرين. فهو مسوق، إزاء وبدوافع حادة، إلى توكيد الذات والظهور بالتفوق من قبيل التعويض.

لنتأمل للحظة لو ان «الغرب» شاء ان يتحدث، بالطريقة العربية، المنتفخة، عن مساهمته في الحضارة الإنسانية، ولنتأمل، في المقابل، لو ان العرب تعرضوا للمحرقة التي تعرض لها اليهود في القرن. لقد انشأ إدوارد سعيد، في مقدمة لـ «الاستشراق»، إلى انه يتناول «الفرع الإسلامي» من اللاسامية، والذي يبلغ دروته في عنصرية الغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، ضد العرب والمسلمين. لكن إنية مقارنة بين الحضور الأكاديمي العربي في الغرب، بما فيه حضور سعيد، والقتل والاضطهاد والهجرة مما تعرض له المثقفون اليهود في ألمانيا النازية، تجعل كل هذا الكلام لاغياً. هنا حتى لا نلجا إلى مقارنات أخرى في الألم يفترض ان يعرفها الجميع.

الآخرين في هذيانه في معزل عن أي تقدير للنفس وأي إنصات إلى ما يقوله الغير والعالم المحيط^(٢).

ولنبداً بأمثلة قد لا تبدو نموذجية في ما يخص الاستشراق تحديداً، لكتها تتصل به وبالطرق السائرة في نقده اتصالاً واضحاً. فمن طريق المعرفة المباشرة والتجريبية، يلوح كارهو الثقافة الغربية بين أكثر المشدوهين بالجامعات الغربية، والأكثر تأكيداً على أنهم نالوا شهادات الدكتوراه التي تمنحها، واعتزازاً بها. وبالمعنى نفسه يلاحظ أنه كلما زادت راديكالية الكاره وقل إقراره بتفوق النموذج الغربي، تضاعف استعماله مصطلحات «الإشكالية» و «الخطاب» و «المقاربة»، ما يوحي بانتمائه الداخلي الحميم إلى الثقافة الغربية، والفرنسية في شقها النظري خصوصاً، في حين أن الكتاب الذين يدينون ثقافة الغرب وتأثير «الاستعمار الثقافي» في العالم العربي، لا يترددون في بذل الغالي والتفيس من أجل أن يترجموا إلى هذه اللغة الغربية أو تلك، وفي تحكيم «الاستعمار الثقافي» إياه بأعمالهم.

ولئن بدت عناصر الفصام جلية هنا، فإن الهذيان الاستبدادي يتبدى في العزف من «سلطة» ثقافية مجتمعية هي جماغ وحصيله المتفق عليه، أو المعيار الأوحد الذي يجوز القياس على أساسه. فلئن كان الغرب، تبعاً لهذا المعيار، متآمراً على العرب والمسلمين، فحين يترجمهم يكونون «انتصروا» عليه، وحين يستخدمون تعابيره يكونون نجحوا في «تحريرها» منه. وهذا كله بعض سعي نحو إعادة توكيد «يقين» مؤكد أصلاً، ينطلق منه التيار العريض من المثقفين العرب، ويعودون إليه، ويتشاركون مع

(٣) إذ لا نظن، مثلاً، أن «الغرب» كان وراء موت ثلاثة من أربعة خلفاء راشدين قتلًا، مع هذا لم يكتب (بين آخرين) الكاتب الإسلامي إسحق موسى الحسيني التعبير عن هذا الخوف بالتحديد، أي الخوف من «أن يفرض نفر من الباحثين الغربيين في جوهر الإسلام وفي قدس أقداس المسلمين وفي صميم حياتهم العقلية والروحية والاجتماعية (...) والباحثون المسلمون أنفسهم يعيشون على هامش الحياة». عن جحاء سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية. وقد أوضح محمد البهي بعض ما هو عرضة للخوف، كان يتحدث المستشرقون «عن الكرد والعرب في العراق وعفا بين الجنسين من فوارق في تصوّر الحياة وفهم العقيدة والأمان القومية. وعلى هذا النحو يتحدثون عن المفارقات بين العرب والبربر في شمالي إفريقيا، وبين سكان الشمال وسكان الجنوب في السودان، وبين السنة والشيعة في بغداد أو في إيران والبلاد الإسلامية الأخرى، المرجع نفسه، وهذا ما اسماه فؤاد زكريا «هناك حجاب الستر»، سبق الاستشهاد، ص ٦٥. (٤) انظر، مثلاً، إ. سعيد، الاستشراق ص ٣٣.

ولأن هذه العملية تستدعي أن لا ينكشف السرّ العربي أو الإسلامي، فيما الماضي هو بيت السرّ في زمن سابق على تحميل الاستعمار المسؤولية^(٣)، انتاب الثقافة السائدة هذا الخوف من المستشرقين، خصوصاً حين يدرسون الماضي، فيجعلون صاحبه «موضوعاً أنثروبولوجياً»، بحسب ما يقول، بالاحاح، كارهو الاستشراق.

لكن في ما يخص نقد الاستشراق نفسه، يحضر التشاطر عبر إشاعة وتدوير البراهين على «تفنيده وفضحه» و «كشف أغراضه»، كائنة ما كانت المواد والحجج التي يُغزل منها التّفنيد والفضح هذان، وبغض النظر عمّا إذا كان الاستشراق قد باشر الاحتضار، كما رأينا في فصل سابق، أم لا.

فمن مزاج كارهي الاستشراق، مثلاً، عدم قياس الاتهام المتكرّر للمستشرقين بالنزعة الفيلولوجية^(٤)، وبأنهم يُعَوّلون في دراستهم العرب على دراسة لغتهم، بالصورة المُجمع عليها بين العرب عن اللغة العربية وأهميتها ودورها^(٥). وهكذا يتمّ القفز عن القياس، للقول إنّ المستشرقين يتّهمون العرب بتقديس اللغة، ثم يمضي العرب في التّعامل مع لغتهم بالتقديس نفسه الذي اتّهموا المستشرقين بأنهم يتهمونهم به.

(٥) ربّما كان من العناصر المزجة لنقد النهج الفيلولوجي، إزاء التعبير عن هذا صريحاً أم مداوياً، أنه طُبّق أساساً على الكتاب المقدس فكشف أنه كُتب على مدى قرون، وعلى أيدي عدد من الكتاب. ومجرد المقارنة تبقى مزجة من حيث المبدأ، خصوصاً أن مقاومة فكرة امتحان القرآن على التاريخ لها غير سابقة كما تدلّ تجربة طه حسين في دراسته الأدب الجاهلي، وكما يشي الخوف من المستشرقين الذين «يفرضون فرضاً ثم يتلفسون أسبابه، فإذا وجدوا في القرآن آياتٍ تتناسب في معانيها مع فرضهم اقتبسوها، وإذا وجدا آياتٍ لا تتناسب مع أغراضهم تجاهلوا وقلّوا إنها غير موجودة في القرآن، فيخرج القارئ من كلامهم وهو يتهم الإسلام بالتلفيق كما يتهمونه»، بحسب حسين الهراوي، عن جحاء سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية. وبدوره غير رضوان السيد عن هذا الخوف من الفيلولوجيا وتجربة المقدس. راجع الإسلام المعاصر، سبق الاستشهاد، ص ١١٦.

(٦) انظر رسالة محمد عارف وغني عن القول أنّ سلوكاً كهذا يستبعد تماماً من الخرطوم، في الحياة، ١/٣١ احتمال وجود الآخر الذي يُراقب أو يُحاسب أو يُقارن ويُحصي التناقضات. ١٩٩٤.

فلأنّ اللغة العربية أقرب إلى القداسة لنزول القرآن بها، ولأنّها أحد المقوّمات الراسخة في تكوين الأمم، بحسب معظم المدارس القومية العربية، نُظِرَ بكثيرٍ من الشكّ والريبة إلى المحاولات التي جرت لتسهيل هذه اللغة وتحديثها، ناهيك عن الكتابة بالعامية التي اعتُبرت هرطقة وخيانة للقومية العربية في آن. وما إن يتعد غبار النقاشات المصرية الحارّة حول الموضوع، والانتهاكات التي كُملت للغوي اللبناني يوسف السودا، حتى يظهر ما يُذكر بأن المسألة لا تزال راهنة جداً في دوائر المتعلّمين العرب. فلنقرأ، مثلاً، هذه الرسالة الصحافية عن المؤتمر السابع للتعريب الذي انعقد في الخرطوم مطالع العالم ١٩٩٤:

«لا يصح قول شورت بل سوال قصير، ولا قول كنبه بل اريكه، ولا قول كافيتيريا بل مُطيعم، ولا قول اوتيل بل فندق، ولا قول ايس كريم بل مثلجات».

كذلك يُستحسن، تبعاً لمداولات المؤتمر نفسه، استبدال زبائن بـ زُئِن وسياحة بـ شياحة وكرسي بار بـ طَبّورة وبنغلو بـ حُصّ وكابينه بـ طارمة وبيتزا بـ بَتزّه وساندويش بـ شطيرة ومقبلات بـ لَهنة وجامبو بـ طائرة عملاقة^(٦).

قد يُقال في صالح المؤتمر نفسه إنّه أضاف أحرافاً جديدة إلى العربية كي تعادل الـ P والـ V غير الموجودتين فيها، وفي المقابل قد يصح القول إن الكتابة العربية لا تلتزم، بالضرورة، المقررات التي يخرج بها مؤتمر لغوي. لكن هذا كله لا يغيّر في واقع أشمل وأعرض: أنّ انهيار التعليم المدرسي العربي الراهن، الذي غَيَّبَ عن الأجيال العربية الصاعدة الكثير - مما هو موجود أصلاً في العربية - يُحيل كلّ إضافة إلى ملقّات التجاهل وعدم الاستعمال. ثم، ولأنّه انهيارٌ يُصيب التعليم والكتابة في آن، يظهر أنّ هذا كُلُّه بلا أية جدوى إنجازية، سلباً كانت أم إيجاباً، فلا الإضافة ذات جدوى، ولا التبخر في القاموس ذو جدوى. غير أنّ ما يرسخ، مع هذا، أنّ النظرة الجوهرية إلى اللغة، التي لا تزال سائدة بين مُتعلّمي ومؤتَمري العام ١٩٩٤، تبقى مسؤولة عن شطر كبير من تردّي هذين التعليم والكتابة، وتوسيع الفجوة بين

(٧) قد يكون لافتاً للاشتراك في مقنمة واحدة، حيال اللغة، بين الجوهريين العرب وجوهريي «الصواب السليبي». لكن بينما يتفق الطرفان، ضمناً، على أن الكلمات تفوق المفاهيم أهمية، يتمسك بها العرب المتعصبون للغة، ويدعو الصوابيون إلى استئصالها.

(٨) هذا الشعار لا يعني، طبعاً، أن المسعورين ذوو ثقافة عربية يُعتدّ بها، لكن صدوره عن الانهيار التعليمي يجد، في ما هو شائع عن جوهرية اللغة العربية وقنسياتها ووطنيتها، غطاءً إيديولوجياً له في حملته على معرفة اللغات الأخرى.

(٩) بعض الذين يأخذون على المستشرقين كلامهم على الأديان والطوائف هم من القوميين التحديثيين، ومؤخراً اليساريين العرب، ممن يريدونهم أن يتعاملوا مع الواقع تبعاً لتصوراتهم هم عن هذا الواقع وثقافته المطلقة المزعومة (شعب ضد استعمار، أو مستغلون ضد مستغلين). لكن المحاولات كافة التي بذلوها للاسترشاد بهذه الثنائيات، أو وضعها موضع التنفيذ، ابتلعتها المسالتان الدينية والمذهبية، أو الحقتما بهما. هذا هو الواقع وتلك هي التصورات والغجوة ضخمة.

(١٠) راجع نقد سعيد اللويس

وفاتيكويوس حول هذه النقطة في الاستشراق ص ٣١٢ - ٣١٥. واقع الحال أن المعنى العربي لكلمة «ثورة» لم يضعه لويس، بل هو ما حملته المعاجم العربية القديمة. نقرأ مثلاً، في أهمها التعريف الآتي، «الثار الطلب بالدم (...) والإسم الثورة. الأصمعي، ادرك فلان ثورته إذا ادرك من يطلب ثاره (...) والثار الذي لا يَبْقَى على شيء حتى يدرك ثاره (...). ابن السكيت، ثارت فلاناً وثارث بفلان إذا قتلت قاتله (...) والمثور به المقتول. وتقول، يا ثارث فلان أي يا قطة فلان (...) ويقال اثار فلان من فلان إذا ادرك ثاره (...). وكذلك إذا قتل قاتل

«مُتَبَحِّرِينَ» في اللغة وأميين أو أشبه بالأميين^(٧). والنظرة إياها، وفي معزل عن جدواها اللغوية، تبقى مسؤولة عن جانب كبير من الشعار السائد في الجزائر ضد تعلّم اللغة الفرنسية، بعد أن سَبَقَ للبنان أن عرف شعاراً على نطاق أضيق^(٨). بَيَدُ أن هذه المآسي الثقافية كُلُّها لا تُغَيِّرُ في اتهام المستشرقين بالفيلولوجية، ولا في التسليم بالطبيعة السامية للغة. وهكذا يلوح، أيضاً، كأن شيئاً لم يكن.

وإذا كان المُستشرق لا يستطيع إلّا أن يَقِفَ عند الدور الكبير الذي لعبته وتلعبه اللغة، (والخطابة والفصاحة)، في تشكيل سلوك النُخب العربية وتقرير استجابة الجماهير، فإنه لا يستطيع، كذلك، أن يتجاهل دور الإسلام من جهة، ودور النزاعات المذهبية والأهلية في المقابل. والراهن أن نُقاد الاستشراق يُبالغون في نقد تعويله على هذا، من دون أن يكفوا عن تقديم عالمهم بوصفه شبيهاً بما يصفه الكثيرون من المستشرقين. ولا يحتاج المرء إلى رَصْدِ المحطّات الرئيسية في التاريخين الإسلاميين القديم والحديث، للتدليل على مكانة وتأثير العناصر التي يُقال إن المستشرقين ضَخَمُوا أهميتها^(٩).

ف «الثورات» العربية والإسلامية التي أُخِذَ على بعض المستشرقين أنهم يستبعدونها من التاريخ الإسلامي بمعناها الذي عرفته أوروبا^(١٠)، لم تُقَلْ هي نفسها غير ذلك. فهي لم تُقَدِّم، لا في مصر وسورية،

وفاتيكويوس حول هذه النقطة في الاستشراق ص ٣١٢ - ٣١٥. واقع الحال أن المعنى العربي لكلمة «ثورة» لم يضعه لويس، بل هو ما حملته المعاجم العربية القديمة. نقرأ مثلاً، في أهمها التعريف الآتي، «الثار الطلب بالدم (...) والإسم الثورة. الأصمعي، ادرك فلان ثورته إذا ادرك من يطلب ثاره (...) والثار الذي لا يَبْقَى على شيء حتى يدرك ثاره (...). ابن السكيت، ثارت فلاناً وثارث بفلان إذا قتلت قاتله (...) والمثور به المقتول. وتقول، يا ثارث فلان أي يا قطة فلان (...) ويقال اثار فلان من فلان إذا ادرك ثاره (...). وكذلك إذا قتل قاتل

وليه. وفي حديث عبد الرحمن يوم الشورى، لا تغمدوا سيوفكم عن اعدائكم فتوتروا ثاركم. الثار مهنا العدو لأنه موضع الثار (...). ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، المجلد الرابع، ص ٩٧ - ٩٩.

(١١) يعقب زكريا على هذه المسألة بالتالي، «ولكن هل كان المستشرقون مخطئين بالفعل في نظرهم هذه إلى العالم الإسلامي؟ وهل كان هذا التثبيت للتاريخ الشرقي أو الإسلامي وهماً من أوهام العقلية التي يخلقها خيال المستشرقين أو شعورهم بالقوة والاستعلاء لزاء الشرق؟ الواقع أننا لو تأملنا موقف التيارات الإسلامية السلفية، بمختلف أشكالها، لما وجدناه يخطف في شيء عن تلك الصورة التي رسمها الاستشراق. فكيف نلوم الاستشراق على أفكار وتصورات تتضمنها دعوة عن المودودي وحسن البنا وسيد قطب وكبار أقطاب الحركات الإسلامية؟ اليس المثل الأعلى لهؤلاء جميعاً هو إسلام القرن السادس أو السابع على الأكثر؟ (...) لتنازل مبدأ أساسياً من مبادئ الدعوة الإسلامية، وهو «صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان» (...) وعندما يطبّق أصحاب هذه الاتجاهات المعاصرة مبدأ «الإسلام دين ونياء»، بحيث يجعلون العقيدة تحكم جميع تفاصيل سلوك الفرد (...) فعندئذ يحق لنا ان نجد مثزراً لأولئك الذين يجعلون من الإسلام جوهرأ ثابتاً، سبق الاستشهاد، ص ٥٥ - ٥٦.

ولا في اليمن والجزائر، على البحث عن شرعيّات بديلة كالتّي بحثت عنها الثورة الفرنسية أو الثورة الأميركية. وإذا كان ثمة إجماعٌ نضاليّ على أنّ جدوى الإسلام في التّغيير السياسي (وبمعزل عن درجة التّوهم عند النضاليين حول «استخدامهم» الإسلام)، تفوق كل جدوى وظيفية أخرى، بدلالة حرب الاستقلال الجزائرية وثورة إيران، فإنّ الحركات الناصرية والبعثية التي يُسمّيها البعض «علمانية»، لم تكفّ عن التشهير بخصوصها كـ «أعداء الله»، وعن استعمال «الله أكبر» كدعوةٍ حصّ على الجهاد، ناهيك عن دمج العروبة والإسلام على نحو لا فكاك عنه. ولكن بدت القضية الفلسطينية أهمّ وأكبر القضايا النضالية التي انخرطت فيها المنطقة العربية منذ ثلاثة أرباع القرن، فإنّ تقدّمها الذي طغى على كل التّقديمات العلمانية والسياسية، هو كونها جهاداً في سبيل الله. وقد تدرّجت القيادات الفلسطينية الفاعلة، خلال هذه الحقبة، على طريقي تكريس التقديم الديني هذا: من المفتي أمين الحسيني، إلى أحمد الشقيري، نجل مفتي عكا أسعد الشقيري، وصولاً إلى حركة «فتح» التي بدأ مؤسّسوها حياتهم السياسية كُنشطاء في «حركة الإخوان المسلمين»، وملأوا حركتهم الجديدة، بما فيها اسمها، بالصور والرموز الدينية، وانتهاءً بحركتي «حماس» و«الجهاد الإسلامي». وقبل فترة قصيرة وجدنا مُستبداً موصوفاً بالعلمانية كصدام حسين، يتذرّع بالإسلام في لحظة الجذّ والخطر، بوصفه الملجأ الأخير، وهو، في المقابل، ما تُهرّجُ إليه الجماهير كلها في لحظات عسرها وأزمته، كما يتّضح في مصر والجزائر وغيرهما^(١١).

(١٢) خصوصاً الذين وفدوا مؤخراً إلى حلبة الديمقراطية ونقد الاستبداد. مفارقة كهذه لا تخفي دلالاتها الغنية، فالوافدون الجدد مغن استبدلوا «الاشتراكية» التي تداعت مؤخراً بالديموقراطية، أو قالوا بهذه الأخيرة كمجرد سلاح جديد في «المعركة ضد الغرب»، لا يعينهم المسار التحليلي الذي يسبق استنتاجات «المستشرقين» عن ازمة الديمقراطية في العالم الإسلامي. فهم يريدون ابتسار التحليل وخلوصه إلى نتائج تضمنهم في مواجهة «الإمبريالية»، فيما تُعفيهم من مسؤولياتهم حيال مجتمعاتهم واهلهم وتواريخهم.

فإذا كان مقبولاً، في سائر أنماط الوعي النضالي، الكلام علي «الإسلام» كمنظومة ثقافية وتصورية واحدة تُشكّل، لدى القوميين العرب، أحد عناصر الوحدة العربية، ولدى الإسلاميين أساساً لوحدة تتسامى فوق المذاهب وخلافاتها، فإنّه من غير المقبول، بتاتاً، أن يتحدث المُستشرقون عن قواسم مشتركة يجتمع عليها الثقافة والسلوك الإسلاميان في فترة زمنية محدّدة. وهذه المفارقة إنما تبلغ ذروتها غير الدرامية على الإطلاق، حين يَجْتَمِعُ نقدُ المُستشرقين بوصفهم يتعاملون مع الإسلام ككلّ جوهريّ واحد، ونقدهم بوصفهم يبثّون الفرقة والخلاف في الجسم الإسلامي، عبر تناولهم العقائد والفرق وسائر الخوارج والمُنشَقّين، فضلاً عن أوضاع العبيد والنساء. فهنا يصطدم الكولاج السريع والدّرّاعي للكونية والخصوصية، كما يتمثّل في نقد الاستشراق، بالموازنة الدقيقة والماهرة التي تتجلّى في الكثير من الجهد الاستشراقي، ما بين كُونِيّة مركّبة وخصوصيّة مركّبة هي الأخرى.

والشيء نفسه يصحّ في نقد مواقف المُستشرقين من السّلطة والمسألة السياسية عموماً. فحين يرى بعض هؤلاء أنّ المجتمعات الإسلامية لم تفسح كبير مجال للمجتمع السياسي الذي يحضر فيه الأفراد كمجودّ أفراد، يتعرضون لأعنف الانتقادات حتى من قبل مُثَقِّفين موصوفين بالديموقراطية ورفض الاستبداد^(١٣). أمّا المؤيّدون لأنظمة سياسية كنظام الخميني في إيران، أو نظام صدام في العراق، فلا يُثنيهم وضْعُ البهائيين والسُنّة الإيرانيين، والأكراد والشيعة العراقيين، عن التشكيك بـ «أغراض» المستشرقين، والمُضَيّ في تأييد التّظاميين. ومرة أخرى كأنّ شيئاً لم يكن.

ويندرج في هذه الخانة التّقد المُوجّه للمستشرقين، خصوصاً منهم برنارد لويس

(١٣) على رغم محاولته، غير الموفقة لنمأة للوصول إلى حكم متوازن على الاستشراق والمشرقين، يبلغ دارس الإسلاميات اللبناي رضوان السيد في تقديراته البوليسية حين يتحدث عن لويس الذي «ظل... صهيونياً يتعامل مع النص التاريخي العربي القديم، وسجلات الضرائب العثمانية، وعينه على الزحف الصهيوني المعاصر على أرضنا. حتى إذا غادر بريطانيا إلى الولايات المتحدة، حسر عن وجهه اللثام تملأه فلم يعد حاضراً عنده من الإسلام وحضارته غير المفهوم الأميركي للشرق الأوسط الذي اسهم هو وغيره في صياغته». الإسلام للمعاصر، سبق الاستشهاد، ص ١١١. من دون أن يوفر جب «الدارس الجيد لكلاسيكيات الإسلام، في محاولته لفهم التيارات المعاصرة في الإسلام لصالح الشركات الأميركية، ص ١٢١.

(١٤) انظر رواية هاني الحسن، أحد تاريخي حركة «فتح»، عن سيطرة السوفييات شبه الكاملة على قرار السياسة الفلسطينية، مجلة الوسط، العدد ١٢٠، الصادر في ١٩٩٤/٥/١٦.

(١٥) الاستشراق، ص ٢٨٧.

وفاتيكوتس، وهو نقد تطغى عليه الشبهة الدائمة^(١٣)، لأن أعمالهم تصبّ، بين أمور أخرى، في الحرب الباردة ونزاع الديموقراطيات الغربية والكتلة السوفياتية السابقة. إلى ذلك، وانطلاقاً منه، يرى نقاد تلك الأعمال أنها تتعامل مع تحالف العرب والسوفييات كواحدة من الزوايا التي يُنظر من خلالها إلى العرب. لكن هذا النقد، بدوره، لا يستشهد الكلام العربي السائد على الحرب الباردة و «التحالف الإستراتيجي» مع السوفييات، في مواجهة «الإمبريالية الأميركية المتحالفة مع إسرائيل»^(١٤). وهو، استطراداً، لا يُقيم أيّ وزنٍ للعجز الدائم عند المحافظين العرب، المُتحالفين مع الغرب، عن كسب عواطف الجماهير وتشكيل حالة عامة توحى بوجود انقسام عميق، أو على الأقل فاعل، في المجتمعات العربية، حيال هذه المسألة.

لقد تذرّ إدوارد سعيد، مثلاً، من تنميط صورة العربي والمسلم في الغرب، ولا سيّما ثقافته الشعبية. وبين الأمثلة التي ضربها أن الإعلام لا يُقدّمه في صورة فرد، بل في صورة جماهير وحشود هائجة^(١٥). وهذا النقد الذي شاع لا يُلغي، على صحّة الكثير مما ورد فيه، ضرورة الانتباه إلى صورة الغربي في الثقافات الشعبية العربية والمسلمة، كما أسلفنا. لكنه لا يُلغي، خصوصاً، ضرورة الجهد الذي ينبغي بذله

لتوليد الفرد والفردية العرييين والمسلمين، على حساب الكتل الطاغية على الاجتماع العربي، بشكليها القديم (كالطوائف والعشائر)، والحديث (كالجماهير). فكيف بنا حين نُضيف أنّ هذه الكتل، وبشكليها، لا تزال موضعَ تقديسٍ لفظيٍّ لدى القوى السياسية الفاعلة، فيما يُصار إلى التّسّرع على تنميط العرب للعرب، حيث لا يحضر

(١٦) لكنّ التهزّب من مواجهة هذه المسائل هو ما يتكفله نقد الاستشراق، من طريق تحميل الكلام أكثر ما يحمل بكثير، وتوجيه الضوء كلّه إلى هذا التعميط العنصريّ، من هذا القبيل ينقل سعيد العبارة التالية لموزو برغر تعود إلى ١٩٦٢، «لكنّ التعاون في الشرق الأدنى لا يزال، على نطاق واسع، شائناً عقلياً، والقليل منه يوجد خارج الجماعة الدموية أو القرية»، ويعلّق عليها بالآتي، «أي ان تقول إنّ الطريقة الوحيدة التي يُحتسب فيها العرب هي كمجرد كائنات بيولوجيّة»، الاستشراق، ص ٣٦٢.

السوداني، مثلاً، في الفيلم المصري إلّا كبرّاب أو خادم اسمه عثمان^(١٧) وإلى أمثلة كثيرة أقلّ أهمية وأقدم زمناً، قدّمت الاحتجاجات الجَمعيّة على رواية سلمان رشدي آيات شيطانية وإحراقها، عيّنة ساطعة على استمرار الحضور القوي لقطعيّة الكتّل في السلوك و «الأفكار» على السواء، مع انعدام كل نظرة إلى التشكيل الداخلي لهذه الكتّل.

ومن علامات امتناع المُقارنة والقياس، التي تحمّل على الاعتقاد أن الحرب على الاستشراق هي، أيضاً، حربٌ على ما يُخشى في النفس، ذاك الموقف المتكرر من الرومنطيقية؛ فالمُستشرقون والرحّالة، بحسب ما يؤكّد الفكر المناهض للاستشراق، جعلوا عالم العرب والمسلمين جزءاً من ديكور رومنطقي، كان تشكيّلُهُ، التّوّمعي في الأغلب، استجابةً لمسعى مُثَقَوِيّ لديهم ما انفكوا يجرون وراءه، واجدين في الشرق ضالّتهم ومُتَنَقِّسَهُم. والغريب أن صلة العرب الفعلية بالرومنطيقية أقوى بكثير ممّا يُنسب إلى المستشرقين أنهم آفعلوه، من دون أن تكون الرومنطيقية، حُكراً على أيّ من الشعوب. لكن لئن قدّم الأوروبيون الحقبة الرومنطيقية في حياتهم من دون خجل أو تزكية، فالواضح أن نفاذ الاستشراق العرب والمسلمين يُعانون خيرةً بعيدةً حيال الرومنطيقية في حياتهم هم، وهي خيرةٌ لا مُبرّر لها سوى هذه الرغبة الانقلابية في مُحَاكاة الغرب كما هو اليوم. أي أن المصدر البعيد للخيرة كامنٌ في اضطراب العلاقة بالغرب إياه، تبعاً للكونية الساذجة التي سبق أن عرضنا لها.

هكذا لا يكفّ العرب المعاصرون، المهجوسون بالتراث، عن التفتّي بما هو رومنطقيّ فيهم وفي تقليدهم، شريطة أن يُمارسوا هذا الطقس المتكرّر بعيداً عن نظر الغرب، أو أن يُمارسوه من دون أن يُسمّوه. فالاعتداد بالمروءة والشرف والكرم والأصالة هو ما يصف به الكثيرون من العرب أنفسهم بمُبالغة لا يُحسدون عليها. والأمْر نفسه يتعدّى الثقافات الأهلية والشفوية إلى الصّياغات الفخيمة للفكر السياسي العربي، التي لم تنفصل إلّا قليلاً عن مُحَاكاة الطبيعة. فمن «الحُب» عند ميشال

(١٧) غني عن القول لأن الحجة التي لا ترى في عمل شعبي وغموض المصدر إلا عجيبة تكفيها أيدي الشهوة الغريبة وأثامها، تعجز عن تفسير إعجاب وتأثر انيب اميكني لاتيني كخورخي بورغيس بـ ألف ليلة وليلة، بل عن تفسير الموقع الذي يحظه هومروس والعملان المنسوبان إليه، الإلياذة والأوديسة، في صدارة الأدب العالمي.

(١٨) الملاحظة للمستشرق، والراقصة الشرقية، الميطانية ويندي بولغنتورا.

عُفلق إلى صوفيّة الأرض والجغرافيا عند أنطون سعادة، ومن صوفية اللّغة عند زكي الأرسوزي إلى التّعويل على مُركّب اللّغة والتّاريخ عند ساطع الحصري، ومن التأثير الهائل لـ «الخطبة» الناصرية، إلى نبرة الموت والشهادة والمهدويّة في لغة الحركات الأصولية المُتقلبة على التّقليد الإسلامي، لا يبقى الكثير للمستشرقين كي يضيفوه.

أما الطريفة التي يُبوّب العرب بموجها أهميّة شعرهم وشعرائهم، من البكاء الجاهلي على الأطلال إلى الحنين الأندلسي، فضلاً عن إعطاء الصدارة للمتنبّي «الحالم» بالمجد والسلطة، فلا يُشبهها سوى الإقرار الشامل بترّيع أم كلثوم في ذروة الغناء العربي، علماً أن علوّها في هذا المجال لا يُدانيه إلا ضخامة العالم التّوّهمّي الذي تُنشئه، بعيداً عن كل صلة بمكان وزمن وعلاقة حيّة. وإذا جاز أن المُستشرقين أثّروا في تبويب العرب شعرهم وشعراءهم، فالمؤكّد أن التباهي بالتفرّع عن قبائل بدوية موصوفة بـ «العراق» ليس، هو الآخر، من صنع المستشرقين، بل يضرب جذره في تاريخ محليّ قائم ومعيش.

وفي صدد لحظات الاختلاط بين المُثقوي والرومنطقي، يصعب، مهما انتقدنا تكرار الغرب بـ ألف ليلة وليلة مثلاً، أن ننسب هذا العمل إليه. وبالتأكيد يُستحسن، في حال توافر النظرة الصحيّة المُتوازنة في النظر إلى الذات والعالم، أن يتغلّب حُبنا الكتاب على كراهيتنا الغرب، أو رغبتنا في التّصلّ من المتعويّة والرومنطيقية، كي لا نقول إن ذلك ينطوي على رغبة إمبراطوريّة في التخلّص من التّاريخ الشفوي والشعبي، والاتصاف بتاريخ مزعوم تكتبه سلطة ما، وتُنقّح، بموجب ما تُملّيه من انتقاء أرسطراطي وأخلاقي، ما يحمله التاريخ الفعلي^(١٧).

ومن ناحية أخرى، فإن حضور الرّقص الشرقي في لهو الجماهير، وصولاً إلى الطبقات الوسطى العربية والمُسلمة، إشارة غنية الدلالة، من غير أن تكون «عباءة» بطبيعة الحال، مثلها في ذلك مثل ميل الأغنياء العرب والمسلمين، وكذلك طبقاتهم الوسطى وبعض مُدّخريهم الصغار، إلى اقتناء الأعمال الفنيّة الاستشراقية^(١٨). ومن البديهي أن الغربيين ومُستشرقهم الذين نَبّهوا إلى معنى اقتناء الأعمال الفنية

(١٩) لرنست غيلندر، سبق وأهميتها، ليسوا هم الذين حملوا هؤلاء أو أولئك على هذا الاختيار الذي يشي بقدر حقيقي من التعرف على ملامح وطنية أو تراثية فعلية.

الزاهن أنَّ التَّقليدَ المُستخدَنتَ في مُناهضة الاستشراقِ أُسسَ معنىً غريباً لمفاهيم التاريخ والواقع، معنىً مُستقى من صورة أوروبا الحداثية العلمانية اليوم، ومن الحرقة الانقلاية والمُعقَّدة لأنَّ يكون العرب والمسلمون على هذه الصورة، بعيداً عن مسار النمو المتفاوت والمسؤوليات التي تترتب عليه. وليس من المُتَقَدِّرِ اكتشافُ التَّسطيح الكوني الذي يُقيم في قلب النسبية الثقافية لنقاد الاستشراق: فهذا العربي المسلم الذي يُراد تقديمه من غير أن تكون لغته أو ديته أو تشكيله المجتمعي أو تاريخه السياسي قد تركت أدنى تأثير عليه، هو إنسان خرافي الكونية. وحيال كلِّ اكتشاف لدرجة الافتراق، لا عن الخُرافية بل عن الصورة الغربية الأكثر تقدماً التي يُؤمَلُ التَّماهي معها، يظهر ردان على جبهتين: فمن ناحية يُصار إلى الشكِّ بالصورة نفسها تبعاً للعجز عن نسخها المباشر: فأوروبا دينية وعنصرية، وليست علمانيةً ومُتسامحةً، كما ترسم نفسها. ومن ناحية ثانية، فإنَّ ما يُخالفُ الصُّورة المذكورة، في التاريخ والواقع العربيين - الإسلاميين، لا يمكن إلّا أن يكون تسحيراً أضفاه الغرب والمستشرقون. وربما كمنت هنا معضلة أطروحات «الخصوصية» و «النسبية الثقافية» المدفوعة إلى حدودها القصوى. فهي، في تمايزها عن «الغرب» وما يُنسبُ إليه من واحدة، تُطوِّر نظرياتٍ بالغة الواحديَّة تُحاذي بها الواحديَّة الغربية المُفترضة وتردِّ عليها. غير أنَّها، بذلك، لا تفعل غير الاستجابة لهذه الواحدية، لا في نسقها الجامع فحسب، بل أيضاً في رموزها وخياراتها والذوق الموصوفة به. وإذا بدت هذه الحال شبيهةً بالتَّرجُّح بين حُبِّ مقموع وكراهيةٍ بلا ضوابط بين رفض القول بالمعايير العابرة للثقافات، وإصدار الأحكام المعيارية بإفراط، فإنَّ الصِّلة بـ «الذات» وبـ «الآخر» ستجدُّ نفسها في رأس قائمة المستهذفين بهذا التنازع، أو بحسب غلينر:

«إنَّا كان كل شيء في العالم مجزاً ومتعدد الأشكال، فما من شيء يُشبهه، حقاً، شيئاً آخر، ولا سبيل لأيِّ كان أن يعرف الآخر (أو نفسه)، أو لى أن يتواصل مع غيره»^(٢٠).

بهذا يتجاوزُ الإقرار بالتَّخلف، مثلاً، وإنفاقُ نصف العمر في مُكافحة البدع والخرافات والتَّكاي، على ما تدلُّ تجارب حركات الإصلاح في الإسلام. وفي

(٢٠) وبالطبع من غير ان نكون شعوبيين مبالغين، في المقابل، في استحضار هذا القصص الشعبي والحكايات إلخ... ذلك هو المظهر الآخر للظلم اللغوي للتغلب بين الانسحاق والمسكنة، وبين التعالي والاعتزاز بما يملك، وهو اوضح ما يكون في علاقتنا بتاريخنا وواقعنا معاً. انظر نقد وضاح شرارة لتجربة «حكايتية» عرفها المسرح اللبناني، في عمله **المدينة الموقوفة** - بيروت بين الإقامة والقرابة، دار المطبوعات الشرقية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٨١ - ٢٩٢.

الإطار نفسه، وبحدلقة أكبر، يندرج الرفض لوجود «السحر»، بل للسحر على أنواعه، ليُقدّم الشرق «الساحر»، في الأدب المناهض للاستشراق، وكأنه هو المسحور بالغربي الذي ينظر إليه من هذه الزاوية، فيبثّ فيه السحر من عنده ويفتعله ويجعله كذلك. ومن المُبالغة البعيدة افتراض أن المسحور الأوروبي بالشرق هو الذي يصنع الشرق «سِحْراً»، مع ما يقترن بذلك من تحميل الأمور أكثر كثيراً مما تحتل، كـرغبة بعض الغربيين، من وراء ربط الشرق بالسحر، في تشييء الشرق وتنحيته جانباً عن الصناعة والقوة والمُعاصرة.

ومصدرُ هذا الخلط، تحديداً، أن خصوم الاستشراق، في ضياع أحكامهم المعيارية، يربطون على نحو تعادليّ بسيط بين «التخلف» و «السحر» الذي يرفضون نسبته إليهم، فيما «السحر» أقرب إلى «الاختلاف»، مُتقدماً كان أم مُتخلفاً، منه إلى التخلف. وبدوره فالاختلاف، كصورة وفكرة، ناهيك عنه واقعاً أو على صلة بالواقع، ليس محكوماً بأن يكون افتعالاً تمثيلاً، ولا موقفاً متدنياً في تبويب هرمي للسلطات، إذ هو أيضاً قابلٌ للاندراج في المثالات التي يسعى المرء إلى الاقتراب منها، وربما، أحياناً، التماهي معها، لأسباب لا تُحصى.

إن انسحارَ الفنانين والشعراء الأميركيين، منذ بدايات هذا القرن، وخصوصاً في فترة ما بين الحربين، بمدينة باريس وتجاربها الطليعية، نَجَمَ بالضبط عن هذا الانشدها بتقدّم باريس. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن انشدها بعض مهاجري الكرة الأرضية بمدينة نيويورك «الساحرة». وهذا يسري أيضاً (يُفترض أن يسري!) على صلة شعبٍ ما بغريبه التراثي الذي انقطع بعض الصلة به، كأن نجد، من غير أن نكون غربيين، في قصصنا الشعبي سحراً ما^(٢١)، والحق أن التطلّب الإنساني لهذا السحر هو الذي حَمَلَ لاحقاً على تصنيعه، أكان توشلاً لصورة مُستقبلية كما في مدينة ديزني، أو تحويلاً للتراث إلى سلّح سياحية وفولكلورية معروضة أمام عيني مشاهدين «مسحورين»، الشيء الذي ينطبق على بلدان مُتقدّمة أو مُتخلفة سواء بسواء، ويصعّ في بابل القديمة كما في تبديل الحرس الملكي أمام قصر بكنغهام

بلندن. وهذا البحث عن المُختَلِف «السَّاحِر» والانشداهُ به، ميلٌ إنساني تلقائي، يتراءى لصاحبه أنه، من خلاله، يتجاوز إنسانيته النسبية إلى إنسانية أعلى، كما يتجاوز شعبه ولغته، ومكانه وزمانه، ليتَّصَلَ ببشرٍ آخرين اتَّصَّالُهُ بحقب تاريخية أخرى وأمكنة ولغات متاحة ومشرفة.

ثم إنَّ الاختلاف السَّاحِر ليس بحالٍ من الأحوالِ اختلافاً مُطلقاً، وإلاَّ لاستحال اكتشافُ المختَلِفِ والسَّحَرِيِّ فيه، وانقطعت العلاقة به أو أضحت عدوانيةً كلياً، كما العلاقة بوحشٍ ضارٍ يستحيلُ مُجرَّدُ الاقترابِ منه. فالمسحورُ لا بد أن يجد رقعة مشتركة مع السَّاحِر، أو مفاتيحٍ إليه وإلى عالمه. كي يكون الاختلاف والسحر مفهوميَّين بوصفهما كذلك. ومن هنا لم يكن من الصَّدف البحتة أنَّ المدن التي جمعت بين درجة عليا من الشَّرقية، ودرجة مماثلة من الكوسموبوليتية، كاستنبول والقاهرة والإسكندرية وبيروت وحلب والقدس وطنجة، هي التي كانت أشدَّ المدن مُمارسةً للسحر على الزَّوَار والزَّحَّالَة والمُستشرقين. فحين يصار إلى نَزْعِ هذا السَّحَر عنها، أي نزع هذا التَّضَافَرِ الشَّرقي - الكوسموبوليتي، لا تكون الحَصِيلَةُ إِلَّا إفراغُ المدينة من مَدِينِيَّتِهَا وتجريدُها من معناها. ومثل هذا لا يتمُّ من دون احترابات أهلية تُثَبِّتُ الثَّقَافَةُ الناقدةُ للاستشراق - في إصرارها على «تحرير» عالمنا من السحر - أنها شديدةُ التَّأْهِيلِ لمواكبتها على الصَّعيدِ الثَّقَافِيِّ.

ألبومات الشعوب البشعة

(١) كان للقاء الحساسيتين، القومية والإسلامية، بانكار ماركسية في أكثر اشكالاتها رعونة وشعبوية، ان عزز الارتياح بالسلاح، إذ للسياحة من مظاهر الراحة والرفاهية والفلنض عن جاري الحياة، كما انها من علامات التناثر مع اقتصاد ريفي معزول، او آخر عماده الصناعات الثقيلة وهدفه عسكرة المجتمع.

يحمل التحفُّظ عن القياس والمقارنة، ضمناً، تحفُّظاً عن الاحتكاك الذي هو مصدر المقارنات. وبهذا المعنى فإن المزاج الكاره للاستشراق، بحجة ثبوتيّته وُغُنصريّته، يكره تداخل الهويّات والمعاني، ويكره وظيفة المُستشرق التي هي عيشٌ في قلب هذا التداخل وتقليبٌ لبعضه على بعضه الآخر، مُؤثراً الصفاء البسيط المزعوم الذي لا تلتبس أموره ولا تُشكّل. ونزعةٌ كهذه لا بد لها من أن تصطدم بكل ما يتأسس عليه واقع المُستشرق وطبيعة عمله.

فهو فَوْق قَوْمِيّ، يتحدث عن مُجتمع غير مُجتمعه ويعيش في بلدان غير بلده. وفي هذه الحدود الضيّقة من تعريفه، يجوز في المُستشرق ما يجوز في العجري واليهودي والهامشي والجنلي ممن أدانتهم الدول القومية، وغالباً ما كانت الإدانة تصل إلى التصفية الدموية. أو أنه يشبه البدوي المُتقل الذي مَجْدُه الفن والنقد الفني الحديثان، أو السائح الذي يبحث، بدوره، عن المُختلف والمُغاير، بحثه عن مكان لا يستأنف فيه عادي الحياة والعمل^(١).

وفي هذا كله يتضح، على المستوى الأعمق من الموقف السلوكي، أن استبعاد الاستشراق يضوي تحته تفضيلاً للجلّ على الترحال. وللثبات على الحركة، وللألفة والمعهوديّة على المُغامرة. فالاستشراق، بين أمورٍ أخرى، رحلة، لا تخلو من وعورة، صوب المكان النَّائي واللغة الغريبة والكتابات المُتقدّرة على الفهم الأول، وأيضاً صوب الآداب والفلسفات والأديان الأبعد عن التيار الرئيسي لـ «تراث» المُستشرقين القومي، أي ذاك الكلاسيكي، اليوناني - الروماني، وما تفرّغ عنه. وهكذا لا يقف في

(٢) وضاح شرارة، تشويق وتغريب، سبق الاستشهاد، ص ٣٦.

(٣) تناول بعض الكتاب الغربيين هذه العنوى التي اصابت اوروبيين راحوا هم ايضاً ينتقدون رومنطيقتي بلدانهم في القرن الماضي، معتمدين الأمر اقرب إلى شعور استعماري بالذنب، يطبق معايير لاحقة على نتاجات سابقة. راجع، مثلاً، عرض روبيرت دراير لكتاب نايجل ليسك «الكتاب الرومنطيقيون البريطانيون والشرق»، في ملحق تايمز الأدبي (T.L.S) ١٢/٢٤/١٩٩٣.

(٤) وهي، كما راينا سابقاً، لم تكن دائماً تتكتم على تأثيرها بالفكر الاستشراقي.

(٥) سجلت اواخر السبعينات والثمانينات، كما سبقت الإشارة في الفصل الرابع، انبعثاً فكرياً لليمين الريفي - التاتشري واليسار الراديكالي والعدمي، لكن على الصعيد السيادي صعد الطرف الأول، فيما كان الثاني يوالي ضموره ولحقته.

مقابل الاستشراق إلا ما أسماه وضاح شرارة «التشريق» الذي هو «عودة إلى الوطن، إلى منازل المنازل»، فيما قاصد الشرق، بهذا المعنى «كقاصد نفسه، لا يلوي على ما يحفّ بها، أي على العالم»^(٢).

لقد سبقت الإشارة إلى ما هو قومي في ثقافة متأهضة الاستشراق، لكن هذا لا يُعفي من محاولة تحديد أدق لمذهبها في القومية. ففي حدود كونه انقلاباً وسلخاً عن التاريخ الفعلي، يستأنف نقد الاستشراق في هجومه على الرومنطيقية، وردّها إلى المستشرقين، ذاك الميل الذي عبّرت عنه المرحلة الراديكالية القومية، لجهة رفض ما ليس عقلانياً وتعبوياً، ومن ثم إدانة ما هو تأمل وفراغ واسترخاء طبيعي^(٣). وهو، في هذا، يُجاني، في وقت واحد، نضالية القومية الرومنطيقية البسيطة التي نشأت في المرحلة ما قبل الراديكالية، وإن ساهمت بنشاط في تأسيس المرحلة المذكورة^(٤)، ولانضالية المدنية التي يُراودها أن تكتشف العالم أو تستقيل من وظائفه السياسية أو من متونه وصداراته.

هنا نجدنا، خصوصاً في الشق السعدي من نقد الاستشراق، أمام موقع حدائي حديدي يستعجل «التقدم»، فكأنه يأخذ من الحداثة طهرانيّتها وتنظيمها العقلاني الصّارم للوقت، ويخاف حريّاتها ولعبها. لكنه يُشبهه الخمينية في أنّ النهوض القومي، في الحالين، محكومٌ بظرفه الزمني السياسي الراهن، أي بالحقبة التالية على انتكاسات القوميين العاديين إذا صحّ التعبير. ومن موقع الاحتقان هذا، وما ازاها من احتقان في التجارب الراديكالية الغربية^(٥)، صير إلى دفع الكونية الساذجة والنسبية المطلقة، معاً وعلى ما في ذلك من تناقض، إلى حدود قصوى، وهما كلاهما موجود على نحو ضئيل وجنيني في الفكر القومي الكلاسيكي.

والزّاهن أنّ هزيمة هذا الأخير تركت بصماتٍ حادة على خمينية أكّدت أنها

(٦) في دراسة فؤاد زكريا المهمة عن الاستشراق، (سبق الاستشهاد مراراً) يتركز التوكيد على أن النقاد الإسلاميين للاستشراق مقطوعو الصلة عن نقاده الأكاديميين. وهنا التقدير يصح تماماً لدى الكلام على الإسلامية السنية المصرية، لا سيما في مراحلها الأولى التي انتهت مع سيند قطب والناصرية. لكنه لا يصح في ما خص الإسلام الراديكالي الذي استجذ، خصوصاً شطره الشيعي الذي، ومن جهة أخرى، لم يكتف تأثره بالوان من الفكر العالمي والعلماني (الماوية، الفانونية، واللينينية التنظيمية). ولن يصعب العثور على همزات الوصل في «مجاهدي خلق» وأفكار علي شريعتي والكثيرون من الماويين الذين اعتنقوا الإسلام الخميني.

(٧) حول هذا التعامل الانتقائي مع التراث، راجع كتاب جورج طرابيشي **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، لندن، ١٩٩٢.

(٨) للتعامل مع البداوة يبدو اعتد قليلاً، إذ يمكن أن ينقلب نقده بغاعاً عنه حين يستحيل فصله عن وجوه صريحة في الحاضر العربي، أو في معرض الرد على تعرض هذا المستشرق أو ذاك لبعض جوانب البناوة وطقوسها.

(٩) علماً أن هذه الرغبة ليست من الغظام بشيء قياساً بإنقاذ الشرق من

التعبير عن «أمية الإسلام» وأنها أداتها، بقدر ما أكدت أنها الذراع الضاربة للخصوصية الإسلامية الحادة^(٦). ومن موقعه المشابه قام نقد الاستشراق بتنقية التاريخ والتراث وفرزهما على الطريقة القومية المُحتقنة، فطرد منهما كل ما هو، أو ما يُفترض أنه، شائن، بثُّ المستشرقون بثاً في التاريخ والتراث، وتبني كل ما يمكن وصله بالعقل والتنظيم والكونية^(٧). ومن هذا المنطلق، رَفَضَ أن يتعامل، ببساطة، كي لا نقول بثمين، مع المثقوية، والرومنطيقية، والبداوة^(٨)، والرقص الشرقي، والأعمال الإباحية وشبه الإباحية للمستشرقين، ورغبة بعضهم في الشهرة والمجد من طريق «توسل الشرق»^(٩).

وعلى هَذِي من هذه الحداثية المُتَعَجِّلَة، تم اللقاء، مرّة أخرى، مع انقلابية الأصوليين^(١٠) الساعية بهم، عبر زعم العفوية والأصالة، إلى استعجال الرجوع إلى أصول مُتَوَهِّمَة ما، تأخذهم بين ما تأخذهم إليه، إلى إجراءات يَتَجَسَّدُ فيها التَّبْشِير المضاد للاستشراق على نحو آخر: تحجُّب الراقصات الشرقيات في مصر، وتفجير الملاهي والكاباريهات في غير مكان، وقتل المثقفين «الفرانكوفون» في الجزائر^(١١).

ولكن كان هذا يُعيد ربط التيار الذي نحن بصدد

برائن الاستشراق وزعم استخلاص صورته الفعلية. فهذه مهمة تأسيس نبوي وامتلاء بالنفس على شكل معكوس مع ما يُنسب إلى المستشرق من خلقه الشرق توهماً.

(١٠) سبقت الإشارة في الفصل الأول إلى دور الفكر الجامعي المعادي للاستشراق في تجديد الفكر الأصولي، وبمعنى ما تحديثه.

(١١) لا يلغي هذا اللقاء ظهور تناقضات على الطريق وفي المنعطفات، كالموقف المشرف الذي اتخذ إدوارد سعيد من مسألة سلمان رشدي، حيث يصعب الهبوط، في الدولار الثقافية والأكاديمية الغربية، عن هذه السوية.

(١٢) هنا يتجلى نوع من ارتداد قومي، مسكون بمسيحية طهرانية، مقلوبة، عن الإسلام الأشد تقنماً من المسيحية في ميدان المسألة الجنسية والتعامل مع رغبات المرأة. حول هذه النقطة الأخيرة، انظر مي غصوب، للمرأة العربية وذكرية الأصالة، دار الساقى، لندن، ١٩٩١.

(١٣) انظر الاستشراق، ص ١٠.

(١٤) اساطير، سبق الاستشهاد، ص ١٠٧ و٩٩.

بنوازع الضبط والاستبداد^(١٢)، وصولاً إلى الاندراج في ثقافات الحروب الأهلية فإنه أيضاً، بنزعه اللبّ عن الموضوعات التي يتناولها، غزباً كانت أم امرأة، لا يفعل إلا نزع إنسانية هذه الموضوعات وتشيعها. وهكذا يصيرُ كُلُّ ما تمتدُّ إليه اليدُ الناقدة للاستشراق تجريداً ميتاً لا مادة فيه.

هنا نعود، مُجدّداً، إلى علامة أخرى على امتناع القياس والمقارنة. فالاستشراق، بحسب نقاده، يُساعد في صياغة عالم ذكوريّ متعويّ للرجل تحديداً، فيما يُفضي إلى تسليع المرأة وتشيعها، وبـ «جنسنة الشرق» هذه، حسب تعبير سعيد، يندرج الاستشراق في النظرة الإيديولوجية الذكورية إلى العالم ويُعرّزها. وهكذا، مثلاً، بات في الإمكان، كما يزعم خصوم الاستشراق، الحصول على «الجنس الشرقي» بوصفه سلعة تُوفّرها الثقافة الجماهيرية، حتى من دون الذهاب إلى الشرق^(١٣). ولئن كانت إحدى وظائف الثقافة الجماهيرية تسهيل الحصول على كل شيء، ولو بقدر من تشويبه وتزييفه، لا تشذ عن ذلك أفلام البورنوغرافيا التي تعرض «الجنس الغربي» ونساءه لكل من يشتري، شرقياً كان أم غربياً، فإن الخمينية، في صرامتها الأخلاقية، هي أكفأ من يُنصّب الحرس الأبوي على نساء «نا» وشرف «نا» وأعراض «نا» من انتهاكات الرجال، خصوصاً إذا ما كانوا غربيين. ومن هذا القبيل، لا تتردّد رنا قباني في التحدث عن «حالة التبعيّة الحقيقية لنساء الشرق التي فرضها الرجال الغربيون عليها»، آخذةً على المستشرق وقوفه حيال الشرق كأنه أمام امرأة^(١٤)، وهذا، والحق يُقال، أقرب إلى التهم الشعارية التسوية التي لا تُلغي الواقع في عمومها فحسب، بل تُلغي، كذلك، بعض مآلوفاته كارتباط إغواء السفر والاكتشاف والمغايرة بمغايرة الجنس أيضاً. ففي مجال توليد صورة تُحاكي صورة الكاتبة، يُمكن الجزم بأن وقوف المُستشرق أو السائح، أيّاً كان جنسه، أمام الغريب والساحر كما لو أنه يقف أمام «رجل»، كافٍ لإحلال البرودة الواقعية على مهمته برمتها، وإحالة الكلام المتوقع إلى حوار أو تفاوض أو تجديد اكتشاف المُكتشف.

أبعدُ من ذلك أن طرح المسألة على هذا النحو يخلق التباساً فعلياً لدى النظر إلى

(١٥) تحضره، بين امثلة اخرى ربما كانت كثمة، روليتا الاديبتين اللبنانيتين المسلمتين، ليلي بعلبكي سفينة حنان إلى القمر (المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٣)، التي صدرها الأمن العالم اللبناني لدواعٍ «اخلاقية»، وحنان الشيخ وسك الغزال (دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨) التي تتناول المرأة في السعودية ولم تنج من اتهامات بـ «الإباحية».

(١٦) من مساهمة مالكة مهيد، الانفى الشرقية، في هـ . افشار، سبق الاستشهاد.

(١٧) انظره، مثلاً، تحليله لفلوبير وكاوتشوك مانم، في الاستشراق، ص ١٨٦ - ١٨٨، ولفلوبير ونرفال والرومنطيقية، ص ١٨٠.

(١٨) اساطير، سبق الاستشهاد، ص ١٣٦.

النساء المُستشرقات، لا سيّما وأنهن، هُنَّ أيضاً، وجدن في السفر والانتقال فرصة شخصية وتحريرية، ليس من الضروري أن تجد لنفسها تعبيراً جنسياً حصرياً، من دون ما يوجب حذف هذا التعبير أو استتصاله. وهو يخلق، كذلك، التباساً مماثلاً لدى التعامل مع الأدب النسائي العربي في وصفه النساء العربيات والمسلمات، بالمعنى الذي ينسبه نقاد الاستشراق إلى المستشرقين الغربيين الذكوريين^(١٥).

لكن الأمر، مع هذا، يصل ببعض تلاميذ العداء للاستشراق، خصوصاً إذا جَحَفَنَ ذلك إلى نسوية مُتطرفة، حدّ إصدار أحكام مُبرمة، على النحو الذي تجهر به مالكة مهيد حين تجزم بأنه: «يُمكن تأويل الاستشراق، في أحد مُستوياته، كتاريخ للرغبة الذكورية الأوروبية»^(١٦)! غَمَلًا بالربط الذي أُنسسه سعيد بين الشرق والجنس في الاستشراق^(١٧).

وعلى رغم حماسة رافضي الاستشراق لتغيير حال المرأة ووضعها في العالم الإسلامي، يبقى ملحوظاً ذلك الميلُ إلى رمي الأسباب كُلِّها على الخارج، في إحدى أكثر المسائل داخليةً واتصلاًً بالتاريخ والثقافة المحليين، أي وضع المرأة. فَعَدُّ المرأة العربية، بحسب هذا السيناريو، إن هو إلّا المُستشرقُ والرجل الغربيّان، فإذا ما أُشير إلى بَثْرٍ بَظُرِ المرأة ومبيضها في أوروبا القرن التاسع عشر، رُبط ذلك بالفكر الاستشراقي الغربي^(١٨)، وبموقف الغرب من المرأة استطراداً، من دون أن يستدعي الأمر أي ردّ، ولو في الهوامش، إلى الممارسات نفسها كما لا تزال تجري اليوم في بلدانٍ عربيّة وإسلامية انقضت عقود على استقلالها.

وبين وسائل أخرى، يُصار إلى رمي هذا كلّهُ على الخارج عبر طريقة مُجتزأة وضيقة النطاق في التحويل على صُوَرِ الوضع، (الكتابات والرسوم الاستشراقية في هذه الحال)، من غير أية إشارة إلى الوضع نفسه، أو أي تعيين لحدودِ الصُوَرِ وحدودِ وظائفها. وهنا، أيضاً، يتم نزع المَصْدَرِ الفردي للصورة وإحكامها بسياق تاريخي - اجتماعي، هو وحده الذي يحظى بصفة التقرير الحاسم. وفي هذه الغضون تطنى

(١٩) في مقدمة لكتاب مصور وجميل، ناقشت النسوية المعادية للاستشراق ساره غراهام براون، رولان بارت الذي رأى ان الصور «شذرات»، وانها محكومة بنظرة الناظر اكثر مما بأي سياق تاريخي او اجتماعي عريض، فكتبت، «عند النظر الى الصور في سياق التاريخ الاجتماعي، ينبغي ان يؤخذ في الاعتبار عند من الاشكال الاخرى للمعنى. وهذه تشمل السياق الذي أخذت فيه الصورة، وعلاقة السلطة والنفوذ بين المصور والموضوع، والاعتبارات الجمالية والإيديولوجية التي اثرت في اختيار المصور موضوعه، والطريقة التي يمكن ان تؤوّل بها الصور من قبل الناظرين إليها في مرحلة تاريخية محدّدة»، وخلصت من هذا الى توكيد دور الصور في «فهم الأثر الثقافي لعلاقات السلطة غير المتكافئة، بين الغرب والمجتمعات الواقعة تحت تاجره...» *مُصَوِّرُ لِنَفْسِهِ* (بالإنكليزية)، كوارتيت بوكس، لندن، ١٩٨٨، ص ٢ - ٣.

سياسة الجماعة ومقاصدها المدروسة على عفوية المصور طغياناً تاماً، وتتضحُ فعالية التصوير الاجتماعية، فيما يكاد التصوير أن يندثر كمنهية لها تاريخها المُستقل عن السياسة، والذي لولاه لكانت كلُّ فعالية بمثابة الوهم المحض^(١٩).

فإذا جاز نقدُ الصُور دائماً، جوازَ نقد دور الصور في تعزيز الواقع المعني، أو في عملية الصّيرورة واقعاً، أو تقريب هذا الواقع، إلّا أن الطُّهرانية التي نحن في صدها تُنفَّذُ، من خلال موقفها هذا، عملية متعددة الجبهات:

أ - إهمال أو اختزال تراثِ تصويري كامل يرقى إلى إنسكلوبيديا بصرية عن المنطقة. وهذا الجهد يمتد منذ ما قبل مئات الفنانين الذين رافقوا جيش نابليون في ١٧٩٨، والرسوم العظيمة والجميلة معاً التي ضمّتها وصف مصر، مُسجلاً حياتها وآثارها، إلى ما بعد الجهود التي بذلتها عائلة بونفيل التي صوّرت ٢٨ ألف صورة عن الشرق الأوسط.

ب - تثبيت الصُور الغربية خارج المسار التاريخي، وتحديدأ خارج تطوّر عِلْمِ التصوير نفسه. فنادرأ ما نقع - مثلاً - على إشارات تربط عدم دقّة صورة ما بمستوى النقش والطبع قبل اعتماد الطبع الروتوغرافي.

ج - تضيق حقل الصُور كما لو أنّه انحصّر بالمرأة، ثم انحصر، في ما يتّصل بالمرأة، بالجنس والتّشبيهي الجنسي فقط.

د - مكافحة الصورة الغربية التي تُعزى إليها قدرات مطلقة، كما يعزوا اليوم، البعض إلى التلفزيون مفاعيل مقطوعة الصّلة عن الواقع وحاجاته ورغباته، تمهيداً، للمطالبة بقمع التلفزيون. وهذا يرقى إلى الكشف، ضمناً، عن رغبة في كبت قنوات تعبيرية وفنية بدواعي المكافحة القومية - الأخلاقية للصورة.

(٢٠) راجع شلكر لعبيبي، الشرق
للمؤنث لو عربي عربي، شركة
الأرض المحدودة، قميص، ١٩٩٢.
(٢١) انظر، بين امثلة أخرى،
ص ٥٠ من مقنمة لعبيبي.

هـ - غَضَّ النظر عن الصور المحلية المقابلة،
والأدق عن امتناع الصور المحلية، أو ندرتها، في
التقليد والتراث العريية والإسلامية.

وما نقصده من عوارض مشابهة لنقد النصوص
الاستشراقية، تُوضحه بدقّة مقدّمةً طويلةً كتبها شاكر
لعبيبي لعدد من البطاقات البريدية والصور الفوتوغرافية التي جمعها^(٢٠)، وتوتّخى منها
البرهنة على فانتازية الرسم الاستشراقي واستعماريتها^(٢١).

لكن الّلافت أن ثقافة امتناع المُقارنة والقياس جعلت لعبيبي، المُتحمّس في عداائه
للاستشراق، لا يكثرث بالعديد من المُعطيات المفيدة التي وَرَدَتْ في مُقدّمته
نفسها، والتي كان الانتباه إلى معانيها كفيلاً برسم حدود واضحةٍ لأحكامه الصادرة
على رسوم المستشرقين، ومن ثمّ للتحويل الآحادي المطلق على «الصور» عند
الغربيين وحدهم. فلعبيبي، المُدافع عن الحضارة العربية، هو من يخبرنا أن العرب
بحاجة إلى «ذاكرة بصرية» لا زالت مفقودة، وأن الرّسم «لدينا يعود، بالأصل، إلى
كل أثر ممحي»، مستشهداً بالقول البديع للمهداني:

«الروم احذق بالتصوير. يُصَوِّرُ مُصَوِّرُهُمُ الْإِنْسَانَ حَتَّى لَا يَغَادِرَ مِنْهُ
شَيْئاً، ثُمَّ لَا يَرْضَى بِذَلِكَ حَتَّى يَجْعَلَهُ شَاباً، وَلَنْ شَاءَ كَهْلاً، وَلَنْ شَاءَ
شَيْخاً، ثُمَّ لَا يَرْضَى بِذَلِكَ حَتَّى يَجْعَلَهُ شَاباً جَمِيلاً. ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُلُوءاً ثُمَّ لَا
يَرْضَى حَتَّى يُصَيِّرَهُ ضاحكاً وباكياً، ثُمَّ يُفَرِّقُ بَيْنَ ضَحْكِ الشَّامِتِ وَضَحْكِ
الْحَاجِلِ وَبَيْنَ الْمُسْتَفْرِقِ وَالْمُبْتَسِمِ... وَيَرْكَبُ صُورَةَ فِي صُورَةٍ».

وحتى في قصور الخلفاء المسلمين، في أزمنة «الثقة بالنفس»، وُجدت لوحات
لعاريات عربيات، كـ «المُستحمّة» في قصر عمرة الأموي، وعارية قصر الجوسق في
عهد المتوكل. وعلى هذا الغرار عرّفت حضارات أخرى، أوروبية وغير أوروبية،
أعمالاً فنية عارية يتشارك صانعوها وموضوعها في الانتماء إلى الحضارة نفسها، من
غير أن تكونَ العلاقةُ علاقةً عبدٍ بسيّد.

غير أن لعبيبي يذهب بنا خطوة أبعد، فيخبرنا أنّ التصوير الفوتوغرافي الأوروبي
حفظ بعض الموارث العربية التي بادت كسور وأبواب بغداد العباسية، مثلاً، كما
شكّل نمطاً من النشاط الذي يكره الاستبداد المحلي كما يمقتة التخلّف ويخافه،
«حتى أن والي القاهرة، حوالى سنة ١٨٣٩، كان يصرخ في وجه أوائل المُصوِّرين:

وفي المغرب، سنة ١٨٧١، لاحظ كليران أن

«المُصوّر لاغرين كان يصوّر مثابراً (...) لكنّ الناس

لم يتمكّنوا من فهم دسيسته هذه، كما لم يسمحوا بها أبداً».

وبما يتعدّى تهمة الاقتصار على تصوير النساء العاريات في القرن التاسع عشر، يُذكرنا المؤلّف بتصوير المرأة «في الشارع مُحجّبة وفي البيت مع صبيانها وبناتها، في الحقل والسوق وعلى الرّحى، متبطّرة بين زخارف عريّة، أي جارية، وعلى البرك مُنحنية لغسل الثياب، زوجة طيّعة وأماً رؤوماً، وصوّرت حليّتها وألوان ثيابها وعصابات رأسها، ولم تُغفل الجغرافيا العريّة: الفلاّحات الشاميات النشاطات الذاهبات إلى حقولهن والمصريّات الحاملات جرارهن والوهرانيّات بزّيهن الجليل الثقيل» وغنيّ عن القول أنّ في هذا التنوع ما يكفي لإلغاء فرضيّة التّمييز تبعاً لموضوع ودور يعينهما أو لمنطقة وبلد. ولئن صوّر البارون فيلهيم فان غولدن القليل من نساء المغرب، فإنّ ما صوّره تركّز على مشاهد الشارع. أمّا بيار لويس فذهب به حجّه تصوير العري، كائنة ما كانت جنسيّة العارية، إلى تصوير عشيقته الأوروبيّة، ماريا دورينيّه، عارية.

ومن ناحية ثانية يُخفّف الكاتب من وقع التصوير العاري الذي دار معظمه حول الصّدرين والنهدين، ملاحظاً أنّ «لدى بعض القبائل العربيّة في الجزيرة العربيّة يُمكننا أن نرى الجزء القريب من الذراع، بما فيه الثدي، دون حرج كبير (...) [ف] تقليد الزّري هذا يضرب، على ما يبدو، في أزمنة عربيّة سحيقة». وممّا يطرد كل افتراض يربط العربيّات أو الشرقيّات بالتصوير الجنسي، يُعلّمنا لعبي أنّ الصّوّر العارية التي كانت تُنتج في باريس كانت تجدّ تصريفها في بريطانيا الفيكتوريّة، كما كان بعض النّاشرين الفرنسيّين في مطالع القرن الماضي يقترحون على زبائنهم صوراً إباحيّة أغلب موضوعاتها فرنسيّة^(٢٢).

بهذا كله توضع الأمور في سياق أعرض، فتقلّص الأهمية والدلالة اللتان أراد الكاتب أن يُضيفهما على تصوير عدد من النساء العاريات في الاستوديو أو البار^(٢٣)، فيما يصير اقتصار النساء اللواتي صُوّرن على هذا النحو من الأقليات الدينيّة والمذهبيّة، سبباً لمناقشة مسائل أغنى وأوثق اتصالاً بالتاريخ الاجتماعي المحلي من

(٢٤) نتسائل، بالعودة إلى طابع الأمور ورغبات البشر بعيداً عن القسر والتنظيم، بما فيها ما تستتعيه الحركات النسوية المغالية، من الذي يمكنه فعلاً أن يجزم أن المرأة لا تحب أن تُرسم وتُصور بعين ويد رجل يشتهيها؟ وإن الرجل لا يحب ذلك بعين ويد امرأة تشتهيها؟ ثم من قال إن عدم وجود الصور متقدم على وجود صور «سنيّة» في الاستوبو؟

(٢٥) عزيز العظمة، العرب والبرابرة - المسلمون والحضارات الأخرى، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن - نيقوسيا، ١٩٩١، ص ١٢ - ١٣.
(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٨.

مجرد هجاء للغرب ونواياه^(٢٤)، لا سيما وأن هذا الاختصار على نساء الأقليات، يُطاول الرقص والغناء أيضاً، فضلاً عن نشاطات أخرى تمتد من التعليم إلى الصحافة فالعمل الحزبي في طور لاحق.

ما فعله لعبي، عن غير قصد منه، وطبقه على الرسوم والطوابع، فعله، بقصد، وعلى نطاق أوسع، عزيز العظمة الذي راجع، بالاعتماد على الجهود التي بذلها كراتشكوفسكي وميكيل، راجع صورة غير العرب في عيون العرب. وهنا يتبين أن الأخطاء التي اقترفها بعض الأوروبيين بحق الإسلام والمسلمين، تبعاً لدرجة المعرفة وتطور العلوم وسيادة أفكار مُعَيَّنة، جغرافية أو مناخية أو دينية، في هذه الفترة أو تلك، إنما اقترفها العرب والمسلمون، أيضاً، بحق شعوب أخرى. والحق أنه ليس للغة أن تدعي بأنه لم يخرج من بين أفضل كتابها من عمل على تخطيط «الآخرين» أو من لم ينظر إلى رقعة الجغرافية بوصفها مركز العالم ووسطه.

وبنتيجة اشتغاله على التصوص التاريخية، استنتج العظمة أنه «من نافل القول أن ليس كل ما ورد في كتابات أسلافنا حول الحضارات الأخرى، كان من باب القول الموضوعي». فقد «امتزج الخيال بالواقع، فاختلط جشع الوراقين ومؤلفي كتب العجائب والغرائب مع وَلَع الناس بالحكايات الغريبة، كما امتزج الإخبار عن الوقائع بتلوينات لهذه الوقائع تلائم مُسبقات الحضارة العربية - الإسلامية، لتلوينات كانت من باب خداع النفس بقدر ما كانت تلائم العلاقات الحربية أو السلمية والتناوب الإيديولوجي وغير ذلك من الأمور»^(٢٥). ولئن رأى الكاتب أن معرفة الثقافة العربية - الإسلامية بالآخرين «لم تكن بريفة»^(٢٦)، فإن كتابه لا تعوزه الشواهد التراثية على أن العرب والمسلمين أصابهم، حيال الآخر، ما يمكن أن يُصِيب أي شعب، أوروبياً كان أم غير أوروبي، إذ يستحيل، إلا في الصور الخرافية عن النفس، اعتبار أي تاريخ محلي ذا وجهة نبيلة واحدة وقاطعة.

فالمختار بن الحسن بن بطلان قَسَمَ وظائف الشعوب، ولا سيما نساؤها، تبعاً لعبودياتها. فـ

«من اراد الجارية للذة فليخذها بريرية ومن ارادها خازنة فرومية ومن ارادها للولد ففارسية ومن ارادها للرضاع فزنجية ومن ارادها للكتة والخدمة فالزنج والأرمن ومن ارادها للحرب والشجاعة فالترك والضقالبة».

وفيما نقل ابن فضلان الحرب بين الكُفَّار المسيحيين والمؤمنين المسلمين إلى سوية كُفَّار الجَنِّ ومُؤْمِنِيهِمْ، رأى البيروني في تقديراته الجُغرافية أنَّ الشعوب التي تقطن الجنوب «أقرب إلى الحيوان العُجم من الناطق (...) وربما يأكل بعضهم بعضاً وليسوا في عداد البشر»، بل هم «في عداد الوحوش والبهائم». وفي وصف القزويني لجزر الواق واقى الخيالية، هناك ما استقاه من خيالات وفانتازيات مُؤكَّدة عن المرأة، وُجِدَت بين عرب ذاك الزمن، حيث «حكى موسى بن المبارك السيرافي أنه دخل هذه البلاد وقد مَلَكَتْهَا امرأة وأنه رآها على سرير غُرَيَانَةٍ وعلى رأسها تاج وعندها أربعة آلاف وصيفة عراة أبكار». حتَّى الجاحظ «خَبَّرَهُ (...) عدد لا يُحصى من الناس أنهم قد أدركوا رجالاً من نبط بيسان ولهم أذنان أَلَا تكن كأذنان التماسيح والأسد والبقر والخيول وأَلَا كأذنان السلاحف والجرذان... وربما رأينا المَلَّاح النبطي ... على وجه شبه القرد. وربما رأينا الرجل من المغرب فلا نجد بينه وبين المسخ إلَّا القليل». والمسيحي في رأي الجاحظ «باطنه الأُلم وأَقْدَرُ وأَسْمَجُ (...) وامراته جُنُوبٌ لا تطهر من الخِيْض ولا من النفاس». والشود كانوا، عند أبي سعيد السيرافي، تَتَصَوَّرُ شَفَاهُئِهِمْ «بصورِ شفاهِ البهائم والأنعام» وتكون «عقولُهُم خسيفة وأفكارُهُم قصيرة وأذهانُهُم جامدة». ولما بدا الأسود في الدنيا يُجَازَى في الجنة بالابيضاض، فإن النوبيات، عند ابن بطلان، «فُطِرْنَ على العبودية». واعتقد المروزي أن نَبَتَ القُطْنِ في السُّودان «يصيرُ شجرةً يصعدُ عليها الرِّجل، فتتأسبت أبدانهم وأشجارهم»، بينما اعتبر الإدريسي السودانيين «أكثر الناس فساداً ونكاحاً». لكنَّ الإدريسي، أيضاً، شَبَّهَ رُؤُوسَ البشر في جزيرة قلهان بـ «رؤوس الدواب». وبدورهم مكث الهنود، عند ابن شهریار، يأكلون الجرذ. وكان الهندي، عند المقدسي، «يجمع أبوالَ البقر وأخشاءها وسمتها ولبنها فيسقى منها أياماً». أما البجناك عند القزويني فـ «يفترشون نساءهم بمرأى الناس، لا يستقبحون ذلك كالبهائم»، فيما الخرلخ «يُقامر أحدهم صاحبه في زوجته وأخته وأُمِّه وابنته»، لكن يبقى الفرنجة

(٢٧) الاستشهادات من مواضع عدة في كتاب العظمة. لا بأس، هناك من استعارة الملاحظة الذككية للورين غولدنر التي رأت أن نظرية نقد الاستشراق، في تمويلها على نظرية الغرب إلى عالم المتوسط الشرقي، خصوصاً بعد صعود «المسألة الشرقية» كعبادة للتنافس الإمبريالي، تتجاهل تماماً «الخطاب الغربي» عن الشرق حين كان توازن القوى معكوساً. وهذا ما ينطبق على الحقبة الممتدة من القرن الثامن حتى الثالث عشر، عندما بدت الحضارة الإسلامية متفوقة على مثيلتها الغربية، في الثقافة كما في الحرب. وبالمعنى نفسه يتجاهل نقد الاستشراق، أيضاً، «الخطاب الشرقي» عن الغرب في تلك الحقبة، حيث ظهرت نعوت كثيرة لـ «الإفرنج» كنعيت عرب ابن سعيد في أواسط القرن الحادي عشر، بوصفهم يشبهون الحيوانات، في المظهر والعقل، أكثر مما يشبهون البشر، مع «تفسير»، ذلك بأسباب جغرافية كانت راجعة حينذاك. انظر مساهمة لورين غولدنر المعنونة «ما بعد الحناطة في مواجهة التاريخ العالمي» في مجلة عكس الفتيار (الصادرة بالإنكليزية)، تموز (يوليو) - آب (أغسطس)، ١٩٩٣.

(٢٨) راجع كتابه شرق وغرب، رجولة ولثونة - دراسة في لزمة الجنس والحضارة في اللروبية العربية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧. في الاستشهادات اللاحقة نعتمد ما ورد في هذا الكتاب.

«أقذر منهم وهم أهل غدير ودناءة أخلاقي لا يَنْتَظِفون ولا يغتسلون في العام إلا مرتين...» ولم يَنْجُ من القزويني أهل جزيرة سكسار في بحر الجنوب يَمُنْ بدت «وجوه أهلها كوجوه الكلاب، يُسَمُّون الغرباء ويأكلونهم». ولم يترك مظهر التركي أي شك عند ابن فضلان بـ «أنه تيس»، أما الروس فكانوا «أقذر خلق الله». وفي جزيرة ميلانزية «رأى» ابن خرداذبة «أكلة لحوم بشر ذوي أذيال» (٢٧).

في المقابل لا بأس، في حدود الكلام على الصور، أن نراجع صورة المرأة الغربية في الأدب العربي. وهنا أعفانا الناقد السوري جورج طرايشي مَعَبَّةَ التنقيب، إذ قدّم قراءة نقدية لعدد من الأعمال العربية في هذا المجال. غير أن ما فعله طرايشي (٢٨) لم يكن تناولاً لـ «الصُّور» بأي معنى مُجَرَّد للكلمة. ذلك أن اختياره تنتمي كلها إلى القرن العشرين، وصولاً إلى عقده الستيني الذي عَرَفَ غليان أفكار التحرر والتقدم. ثم إن أبطال الروايات والقصص التي تناولها هم، في غالب الأحيان، ناطقون بلسان مؤلفيها وتجاربهم، إما في مرحلة دراستهم الطلابية في أوروبا، أو خلال زياراتهم إليها كمتقنين أو كسياح. وهذان العاملان يُشكِّلان حدَّين مُهَيَّئَيْن على الاستغراق في الصُّورة على نحو يتجاوز راهنيَّتها أو تاريخيَّتها أو تمثيليَّتها.

ففي مُقَدِّمته التي يُوجز فيها بعض النتائج النظرية التي تَوَصَّلَ إليها، يرى طرايشي أن العربي، الطالب أو المثقَّف، إذ يَفِدُ إلى أوروبا ويَرُدُّ على التحدّي الغربي لرجوليَّته الثقافيَّة بشهره غالباً سيف ذكوره، كذلك فإنه سيقم وحدة هوية بين

(٢٩) يتناول كتاب طرابيشي من هذا المنظور، أعمالاً أخرى لسهيل إدريس والطبيب صالح وعبد الرحمن منيف وغيرهم.
(٣٠) راجع، تمثيلاً على ذلك، قراءة طرابيشي لـ «الحي اللاتيني» لسهيل إدريس، للمرجع السابق، ص ٧٥ - ٧٦.

مجرد فرج. و (...) سيساورُهُ شعورٌ مزهو بأنه يركب أوروبا بكاملها كلما ركب فتاة أوروبية.

ففي عمل توفيق الحكيم «عصفور من الشرق» الذي كُتِبَ في ١٩٣٨، يظهر التّميّط على أشده، حيث إنّ البطل محسن، (توفيق الحكيم نفسه)، «لا يتعامل مع سوزي ديبون [صديقتها]، (...) بل مع حلم سوزي ديبون. إنه «لا يعرف من هي»، «لا يدري عنها شيئاً»، ولا يُريد أن «يدري عنها شيئاً» (...) وينسج لها من خياله ألف صورة وهالة. وإذا كانت أوروبا تَرِدُ دائماً، في الروايات، بوصفها «فتاة شقراء» وفتياتها يردن، دائماً، بوصفهن شُقرأً غُطَيَاتٍ، فَمَثَلُ هَاتَيْنِ الأوروبا والمرأة تُتيحان للمُتَقَفِّ الشرقيّ المهرّب من إحساسيه بالتّقص إلى إحساسه الوهمي بالتّفوّق.

وبديهياً أنّ علاقاتٍ بالغرابة كهذه، من منظور اللاوعي الخالص، لا صلة لها بالغرب ولا بما يريد أن يكونه^(٢٩). ذلك أنّه إذا جاز، تبعاً لمُخَطِّطِ هندسيّ افتراضيّ ما، أنّ المُشْتَغَمِرَ يجدُ في المرأة المُشْتَغَمَرَةَ جزءاً من الكُلِّ المُشْتَغَمِرِ و«المُشْتَبَاح»، فبالمعنى نفسه يَصْبِحُ الافتراضُ أنّ الرجل المُشْتَغَمَرَ تُراوِدُهُ المشاعر نفسها في الحاضرة المتروبولية، أكان ذلك من قبيل «الثّارة»، تبعاً لثقافة مُتخَلِّفة تُناظر السياسة والجنس، أم من قبيل الهرب من الثقافة الأخلاقية والكبت في المجتمع الذي صدر عنه. والاعتباران هذان يُمكن أن يُوصلا، في الحالات القُصوى والمُتَطَرَفَة، إلى علاقات اغتصابيّة بحثيّة تُحوّكها، في تحقيقها إشباعها، إيروسية الجوع والقِلّة، أو الاحتقان الذي لا يبقى معه كبير مكان للحب والعواطف^(٣٠).

إلى ذلك فإنّ النظرة الوظيفية بل النضالية، هي التي تُصَدِّرُ، بلسان العداء للاستشراق، هذه المرّة، تبويماً لمراتب الأهمية لا صِلَةً له بالوقائع الفعلية وطباع البشر، لا سيّما في ما يَخُصُّ الإبداع وما يتَفَرَّغ عنه. ففي هذا الحيّز يصعب تفضيل المكان الذي يعيش فيه المرء حياته العملية (العقلانية)، التي لا يُخالطها الاختلاف والسّحر، أي ذاك الذي يسوده الروتين والمألوف والتزامات العمل والأسرة، على المكان الذي تَتَحَقَّقُ فيه درجة من المسافة عن الروتين والعملية والمألوف. بل يصعب النظر إلى المسألة كما لو أنّها استبدالية مطلقة لا يتّصل فيها الخارج بالداخل، على ما يفترضه العيشُ في صومعة، أو في ثكنة حربية وسط حصارٍ خانق.

(٣) قناني، اساطير، سبق وهذا يصيغ في حالتي الغربي الذي يقصد الشرق
الاستشهاد، ص ١٣.

سواء بسواء، اللهم إلا إذا كان الفرد الذي يعنيه
الكلام ضمناً فرداً منزوع الحرية والخيار، باحثاً عن الإنجاز بحث الآلة، وعن التكيف
بحث المأمور، أو المتعبد. وهذا كله إنما يُدرج النقاش في سوية غير السوية التي
تُناقش فيها المسائل الإبداعية وظروفها.

أبعد من هذا أن تصوّر البشر على هذا النحو من الإنجازية، ينزع عن الإنسانية
ميلها، مهما تحضّرت وتمدّنت، إلى توليد طقوس لا تلبث أن تتحوّل عاداتٍ
وتقاليد وتراثات، أي أنه يُفقرها إلى حدّ لا يمكن أن تعوّضه الإنجازات المادية
الكبرى.

هنا، وكاستنتاج يترتب على التّوبيع الإنجازي، المتّزمت أخلاقياً في عمقه، يُوضّع
«الجنس»، المطلوب في المكان البعيد والساحر، في خانة المُدان والمردول، فيما
تُدرج السلوكات الجنسية «الشاذة والمنحرفة» في أسفل هذه الخانة. وعلى ضوء
هذا التقييم يُنسب إلى المستشرق ريتشارد بورتون، مثلاً، أنه أقام «حكمة الشرق»
مقام «حكمة الجنس»^(٣١)، لكنّ يبقى أن نزع الجنس عن الشرق، وعن كلّ مكان
آخر، ولا سيّما من زاوية نظر الوافد الغريب أو المبدع، هو موقف طهرانيّ معادٍ
للجنسية.

واقع الحال أن الأمرين، اكتشاف الغربي للشرق والشرقي للغرب، ينطويان على
لحظة حلميّة، قد يميل البعض إلى إدانة تعابيرها القصوى، كما قد يميل البعض
الآخر إلى التسامح مع اللّعب الذي تنطوي عليه، والخلفيات التي أمثلتها ذلك،
والآفاق الواعدة التي ينطوي عليها الاحتمال. بيد أن الفارق الكبير، منظوراً إلى الأمر
بما يتعدّى هذه الحالة أو تلك، أن الحلم الغربي يُواكب واقعاً إنجازياً لأسباب
تاريخيّة معروفة، فيما الحلم العربيّ أو الإسلاميّ، ولأسباب تاريخيّة معروفة بدورها،
يبقى عادياً وحيداً، ومفصّلاً عن الإنجاز.

والمشكلة، بهذا المعنى، ليست في آداب الرّحلة والتشويق والخوارق مما ظهر
عند أغلب الشعوب، شرقية كانت أم غربية، بل في أن بلاد الواق واق، التي تحدّث
عنها الرّحالة المسلمون، لم يُقيّض لها في الواقع ما يُقيّض لأميركا التي اكتشفها

(٢٢) على رغم انتقاداته الكثيرة لهملتون جيب، يشير إدوارد سعيد إلى «أن هناك ملحوظة ذات نبوءة مرسوعة في استثناء جيب الصهيونية والموارنة المسيحيين وخدمهم، من بين الطوائف الإثنية في العالم الإسلامي، لعجزهم عن قبول التعلّيش، الاستشراق، ص ٢٧٨. هذه العبارة خاطئة وخطية، أولاً - من قال إن الموارنة عاجزون عن قبول التعلّيش، ووراثنا تجربة لبنان ١٩٤٣ - ١٩٧٥؟ اللهم إلا إذا كان المقصود فرض غلبة وقسر شاء الموارنة ناك أم أبوا، ومما الغلبة والقسر للندان لا يلبه لهما من لا يتوقّف إطلاقاً عند أيّ نسيج مجتمعي وثقافي بعينه. هذه بعض «هفوات» تصحيح المستشرقين في أمور الشرق، ومنها أيضاً في ما يخص لبنان، أن حزب الكتائب اللبنانية «نسخة عن القمصان السود لموسوليني». ص ٢٠٣، وهي «حقيقة» عن الشرق لا يعرفها إلا ناقد الاستشراق. ثانياً -

الرحالة الأوروبيون فعلياً. ومن هنا نميل إلى افتراض أن مبالغة الإنجازيين، المُتَحَرِّقِينَ إلى التحديث والتماهي مع «الغرب»، في التركيز النقدي على الحلم والفانتازيا الغربيين، مقرونة بالتغافل التام عن نقد أحلامنا، هي من قبيل الامتناع من الإنجاز، لا من الحلم. وهذا، بدوره، ييسم الحرب على النموذج، مما وصفناه قبلاً، بضعف يقف جنباً إلى جنب الخواء.

وهذه المداورة أحد البواعث التي تدفع إلى الاقتصار على نقد الصّور على النحو الحصري الذي رأيناه. فالأقتصار هذا، من غير قياس على الوقائع الفعلية، يتمشى تماماً مع وضع الإنجازات جانباً وردّ العالم عدداً من الجواهر التي تتجرد من التاريخ ومن البشر في آن، لتتحطّ إلى رمزيات مُسرعة على البدائية والانقسام المزعوم واحتمالات الحروب المفتوحة^(٣٢). هكذا لا يبقى بين أيدي الشعوب غير ألومات بشعة جداً تتبادلها، وتعرّف، من خلالها، إلى غيرها، وإلى نفسها أيضاً.

أغلب الظن أن المقصود ليس «الصهيونية»، لأنهم «ملتفة إثنية في العالم الإسلامي»... بل اليهود.

المسؤولية التي لا تأتي

(١) إ. سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٢٣٧.

تُعَيَّنُ المواصفات التي وردت في الفصل السابق، خصوصاً المواصفة الأم التي هي الامتناع من المقارنة والقياس، كيف أن النسخة المتداولة من الفكر الناقد للاستشراق، ليست فقط قومية متسرعة في حداثيتها، بل أيضاً ابنة مرحلة ما بعد الهزائم العربية. وأغلب الظن أن هذا ما دفعها إلى الاقتصار، داخل الحيز الثقافي، على نقد الصُّور والأحلام المُستقدم أغلبها من بطن التاريخ، وكأن الدلالة الضمنية وراء هذا أن بعض العرب والمسلمين ينبغي مُساجلة الغرب في الماضي لأنه خسر المُساجلة في الحاضر. وامتلاك التاريخ، وإعادة كتابته «من وجهة النظر» هذه، أو تلك، هما، على الدوام، عَشَّ نموذجي لحالات الاحتقان الإيديولوجي. وفي استحضارهم التاريخ الذي يُفترض به أن يكون السِّلَاح الأُمضى لأصحابه، لا يُكتفى بتنقيته وسكبه في قناة وحيدة الوجهة، بل يُصار إلى تحويله مرجعية أساسية للسياسات التي ينبغي انتهاجها راهناً.

في هذا التثبت في المعركة التاريخية ورموزها وصُورِها، يلجأ نقاد الاستشراق إلى تقنيات يُعبّر بعضها عن نظرة رومنطيقية (ينفيها النقاد عن أنفسهم وحضارتهم، طبعاً) إلى «غرب» تجاوز رومنطيقيته، من غير أن يُخجله المرور بها. وليس هناك في هذا مَنْ هو أفصح من رنا قباني التي تكشف لنا عن بطل إيجابي واحد بين أكوام المستشرقين الذين أتت على ذكرهم. وبطلها هو بلنت، الذي سبق لإدوارد سعيد أن استثناه من «التعبير عن العداء الغربي التقليدي للشرق والخوف منه»^(١). فهو، بحسب التعريف الذي اختارته له قباني،

«سليل عليلة أرستقراطية إقطاعية، وكان مُفعماً ومتعاطفاً مع كل ما هو ريفي. وكان يرى أن العرب يُمثّلون الريف والغروسية وتقاليدهما التي

(٢) رنا قباني، اساطير، سبق
الاستشهاد، ص ١٤٨.
(٣) سبقت الإشارة إليه في الفصل
الأول.

كانت تتآكل في أوروبا بفعل طغيان
الصناعة وأموالها. فهؤلاء العرب في نظره
هم النبلاء الكرماء الذين يشمخون
بأثوابهم الفضفاضة على خيولهم
المُطَهَّمَة^(٧).

وبدوره أظهر كابلان في المستعربون^(٨) كيف أن رموز هذا التفسخ
الأرستقراطي اليوم، وليس في القرن التاسع عشر، هم حصراً الذين يستهويهم العرب،
إلى حد أنهم، من خلال عملهم في الديبلوماسية الأميركية، تفاعلوا في خدمة
«المصالح العربية» حتى أنهم بتغليبها على مصالح بلدهم. لكن هؤلاء الذين
«تعاطفوا مع العرب» وأنشؤوا إلى الحياة العربية، انفصلوا عن الجسم الأمريكي
العريض الذي تجاوزهم، فارتبط سقوطهم من المواقع المؤثرة التي احتلوها في
الخارجية الأميركية، بتزايد تعقيد التركيب الإثني والديني والثقافي للولايات المتحدة.
وكائنة ما كانت الحال، يبقى أن هذه الكيمياء التي تسري وتتواصل بين معظم
المثقفين (والسياسيين) العرب وبقايا الأرستقراطية المتداعية في الغرب، لا تشي فقط
بمقدار مُجافاة الصواب في نفي «تهمة» الرومنطيقية، بل تنم أيضاً عن مُشكلة العلاقة
العربية والإسلامية بالعالم المعاصر. فهنا نجدنا، وجهاً لوجه، أمام تقدّم «الغرب»
بوصفه حَدَثاً يتعارض مع «مصالحننا»، تماماً كما بدا، لاحقاً، أن انهيار الاتحاد
السوفييتي وقلعته الاستبدادية، حَدَثٌ يتعارض مع «مصلحتنا» إياها، والتي لا يتوافق
معها، كما هو مُضمّر في نقد نُقاد الاستشراق، سوى ثبات الزمن وتوقّف المعرفة
والتقدّم.

لقد سبق لليون الأفريقي، الذي كرمه أمين معلوف بكتاب حمل اسمه، أن
استحقّ قدراً من الكراهية والإدانة بسبب كتابه وصف أفريقيا الذي أفاد الاستعمار
في توسّعه، لكنّ السؤال الذي لم يُطرح حينذاك، ولا يُطرح الآن إلّا لماماً، هو: من
القادر على إنتاج الكتب، ومن القادر على الإفادة من الكتب التي تُنتج؟ وهذا كُلُّهُ
يردُّنا إلى المسألة الأهم التي يتكلّم عليها نُقاد الاستشراق: ماذا فعلنا نحن؟ ماذا كان
في وسعنا أن نفعل؟ لماذا لا نفعل؟

والمؤسف أن الثقافة المناهضة للاستشراق تَرَفُّعُ المسؤولية عن صاحبها تماماً،
فلا تتوقّف إطلاقاً عند واجباته حيال العالم المعاصر، لثُرُكُز فقط على إساءات هذا

(٤) الذي، في الوقت نفسه، وفي كتابه **الساميون واللاساميون** اتخذ مواقف تمييزية لسياسات إسرائيلية وصهيونية يصعب تمييزها، كما اعتصم باللائرية حيث الأوامر واضحة.

(٥) الكلام الأكثر دلالة، والأجهر صوتاً كان للخطفين، ففي مساء ١٩٩٤/٥/١٠ نقلت القناة الثانية من التلفزيون البريطاني (بي. بي. سي) برنامجاً عن «حزب الله» في لبنان، فتحدثت إلى أحد حُرّاس المخطوفين من مناضلي الحزب، كما تحدثت إلى أمينه العام حسن نصرالله. أما الأول الذي استغرب الاهتمام الغربي بقلّة من المخطوفين، فريط خطفهم بالرّد على أعمال إسرائيل والقبعين في سجونها، فيما تهزّب الثاني من إصدار إنلثة صريحة لأعمال الخطف، لانه لا يريد أن يناقش هذا الموضوع، كما قال. طبعاً كان الوعي التحتي لكلام «حزب الله»، المرتفع الذبرة، أخذ الفرد الغربي لا بجزيرة الغرب فحسب، بل بجزيرة إسرائيل أيضاً الشيء الذي يغرف من «ثقافة» العناء لـ «الغرب».

العالم إليه. لكنّ الأمر لا يقف عند تهوين مسؤولية العرب والمسلمين حيال العالم، إذ غالباً ما يصل إلى تهوينها تجاه أنفسهم، في ظل قدر لا يُحصى من أبُلْسَة الغرب وأطروحات التّباهي بالذات التي يجدر بها أن تختفي عند تذكّر بعض الحقائق البسيطة. فإذا كان ثمة من يَعتدّ الاهتمام بـ ألف ليلة وليلة عدواناً على الثقافة العربية، فالاهتمام الغربي بترجمة ونشر معظم النتاج «الجدي» و «الرفيع»، ك تاريخ الطبري وكتب الجغرافيا العربية والإسلامية وغيرها، أمر لا يُمكن للورثة المُباشرين لهذه الثقافة أن يُنافسوا فيه. حتى العلاقة بين اللّغة العربية والسياسة، وهما موضوعان أثيران ويوميتان في الحياة العربية، انتظرا طويلاً قبل أن تصدّي لهما «المُعادي للعرب والإسلام» برنارد لويس، في كتابه المهم اللّغة السياسية للإسلام. أما نفيُ تهمة العنصرية عن الإسلام، وإن لم يكن عن المسلمين، فهو ما لم يُقدم عليه أحد بالدأب والجديّة اللذين رأيناها في العرق والعبودية في الشرق، أحد أبرز أعمال «العدو» المذكور^(٤).

وبعيداً عن تناول التواريخ القديمة، سبق لنا أن عشنا تجربة احتكاك عابر، لكنه غني الدلالة، بين المخطوفين الغربيين في بيروت وبين مختطففيهم، فإذا بالخطف يدفع المخطوفين إلى تدبيج كتب توالى صدورها، على مدى ثلاث سنوات، بوتيرة شهرية تقريباً، فروت ما يتعدى السياسة إلى التجارب الإنسانية المُعقّدة، وإذا بالبلد الذي صَدَرَ الخطف عن بعض أبنائه يصمت صَمَتَ القبور حيال الموضوع، ما خلا ترداد عبارة واحدة سقيمة وبالغة التنصّل من مسؤوليتها، مؤدّاها أن «لبنان كلّهُ مخطوف»^(٥).

وهذا حتى لا نقول شيئاً عن لحظة احتكاك أغنى وأطول مدّى، في هذا القرن، مثَلتها قضية فلسطين وامتداداتها المسلحة، حيث إن المكتبة الجدية حول هذه

(٦) راجع مقالة جون روكويل في
الافتراضات هيرالد تريبيون، في
١٩٩٤/٥/٥، وهي تغطية لمؤتمر
المتاحف العربية في عمان.

(٧) راجع التحقيق في جريمة
للحياة، في ١٩٩٤/٢/٣.

الرجوع إليها بثقة واطمئنان، واعتمادها مرجعاً صالحاً، علماً أن الفلسطينيين، في هذا
المجال، تفوقوا على سائر الشعوب العربية.

وهناك أمثلة حية أخرى من عالم الأثریات، والصلة بالتاريخ والتراث تالياً، وهو ما
يفترض به أن يكون الموقع الإستراتيجي المفضل للعرب والمسلمين كي يُبرهنوا،
من خلاله، صحة الأطروحات التي يقول بها التيار العريض من مثقفهم في مجال
استخلاص التاريخ من برائث الاستعمار. فعلماء الآثار المصرية الأوائل، مثلاً، ممن
أخذ عليهم «التجسس» و «البحث عن الكنوز»، هم الذين نبشوا وحفظوا آثار مصر
من عصابات السراقين المحليين، بمن صوّر بعضهم السينمائي المصري شادي
عبد السلام في فيلمه «المومياء». وبدورهم لمس النباء من اللبنانيين، إبان حربهم
الأهلية - الإقليمية، كم أن المتاحف الغربية التي احتفظت ببضعة آثار نبشها علماء
آثار غربيون، إنما صانتها من الميليشيات الثورية التي احترفت تهريبها على أوسع
نطاق. وهذا كله، معطوفاً على الإهمال وانعدام الصيانة اللذين أصابا آثار البلدان
العربية التي لم «تسرقها» أوروبا، والتعدييات الأصولية على بعضها لأسباب شتى -
منها تعارض الآثار مع فكرة التوحيد الديني، ولا أخلاقيتها، أو ارتباطها بتاريخ سابقة
على الإسلام، أو لمجرد أنها تساهم في جذب السياح «الكفرة»^(٦).

فَتَحَّتْ العنوان المليودرامي «سابقة لم تعرفها البلد»، كتب الصحفي المصري
محمد علام، مثلاً، أن «مصر تبيع مُمتلكات محمد علي في اليونان في المزاد
العلني»، ومرد ذلك أنها باتت مضطرة للتّظّر في طلب حكومة اليونان شراء الآثار
المصرية التي في أثينا، بعد أن هددت الأخيرة بمصادرتها بسبب «رفض مصر
الاتفاق على صيانتها وترميمها»^(٧).

وما يصح في الآثار يصح في المخطوطات، حتّى إن صلاح الدين المنجد،
المدير السابق لـ «معهد المخطوطات العربية»، والإسلامي النزعة، تساءل، بمرارة في
حفل أقيم لتكريمه في ١٩٨٥:

(٨) انظر، الحياة، ملحق آفاق، في
١٩٩٤/٢/٦.
«أيهما أفضل، إبقاء التراث عندنا، أم
بيعه إلى المكتبات والمتاحف في أوروبا
 وأمريكا؟».

وفي معرض شرحه لما دعاه إلى ذلك التساؤل، يقول المنجد إن:

«حس الأوروبيين والأميركيين بقيمة التراث نام وقوي، ولذلك فقد
حافظوا على المخطوطات العربية التي اقتنوها وحفظوها في مكان مناسب،
بعيداً عن الحرارة العالية والرطوبة والأرضة والسوس، مع صيانتها
المتوالية وتجليدها والعناية بتصنيفها وفهرستها، وطبع هذه الفهارس
ونشرها ليطلع عليها الباحثون والدارسون»^(٨).

وينقل تحقيقان صحافيان عن حال المخطوطات العربية في مصر - هذه
المخطوطات التي هي، بحسب العنوان الصحافي «ذاكرة مفقودة ضيَّعها اللصوص
والموظفون والنيل»، بعض أوصاف ووقائع رهيبة. فالصحافي الذي كتب أحد
التحقيقين بدأ سرده بما يأتي:

«بصعوبة بالغة عثرنا على مقر «معهد إحياء المخطوطات العربية»
الذي يبدو وسط بنايات حي المهندسين الشاهقة مثل شاهد قبر لأحد
الأثرياء نسيته أهله، قطع الأثاث مُكْوَمَة في المدخل، آثار إصلاحات على
الجدران لم تكتمل منذ عامين، اتربة تُغطي الأجهزة والكتب المُلقاة على
مناضد المكتبة بلا ترتيب، وعلب الميكروفيلم مُتناثرة في كل مكان،
بينما يسترخي الموظفون على مقاعدهم بلا عمل تقريباً».

وفي التحقيق الثاني، لا يتردد الأستاذ الجامعي وأحد متابعي شؤون التراث في
جامعة القاهرة، محمد علي مكِّي، في التصريح بأن

«التنسيق غائب في مجال تحقيق المخطوطات الذي يتم بطريقة
عشوائية، حتى إن الكتاب الواحد يُنشر مرّات عدة في الوقت نفسه، في
عواصم عربية مختلفة، وفي هذا الإطار يُلاحظ أن التراث الأندلسي لم يَنَلْ
نصيباً من الاهتمام، لا لقلّة المشتغلين به، لكن لأن معظمه قد ضاع».

ويُضيف الصحافي المصري، وهو يستعيد ظروف التفاوض بين بلاده وإسرائيل
حول طابا، أن

«الخرائط المُستخدمة في التّحكيم الدولي حول قضية طابا لم يُعثر

(٩) المرجع السابق.

(١٠) راجع للحياة، في ١٣/٤/١٩٩٤.

(١١) للحياة، في ١/٤/١٩٩٤.

عليها في دار الوثائق، واضطر المفاوض

المصري للاستعانة بنسخ أخرى موجودة

في السودان»^(٩).

لكن الدولة المصرية ما لبثت، من خلال عبد الحليم نور الدين أمين عام المجلس الأعلى للآثار، أن تقدّمت بطلب إلى الأمم المتحدة «لوضع منطقة مصر القديمة، في جنوب القاهرة، تحت مظلة اليونسكو لحماية الآثار التي تضمّها»^(١٠)، معترفةً، بعجزها عن أخذ هذه المهمة على عاتقها.

إن احترام التاريخ يبقى شعاراً هوائياً أو تعبيراً عن جنون عظمة، حين يغيب احترام الحاضر، فلا يُنظر إلى الزمن وتعاقبه في مجملهما ووحدتهما. وربما كانت أزمة التيار النضالي من العرب والمسلمين، أنه يُبالغ في إبداء الاحترام للتاريخ، من غير أن يحترم الحاضر وناسه كثيراً، فحينما يتفرّغ لحروبه مع الناس والحاضر، بالقمع والتبديد والنزاعات الأهلية وانعدام الضوابط والحدود الدستورية، يُطيح بالتاريخ والتراث اللذين سبّق له أن بالغ في احترامهما. ولهذا فهو ينتهي غير مكترث بالتاريخ في آن.

ف «المجاهدون» الأفغان، الذين رفعوا الإسلام والتاريخ إلى مصاف القضية الأولى، خاضوا في ما بينهم حرباً أهلية شملت، في ما شملت، نهب متحف كابول وتدمير متحف جلال أباد وتهريب الكثير من تحفه لبيعها في الغرب، حتى إن المدير العام لليونسكو، فيدريكو مايور، وجه، أواخر آذار (مارس) ١٩٩٤، نداءً يناشد فيه العالم عدم شراء «مسروقات التراث الثقافي الأفغاني»^(١١).

وفي ما يتصل بأنظمة الاستبداد، ربّما كانت تجربة صدام حسين، أحد زعماء التيار المذكور، غنيّة الدلالة في هذا المجال. فبين المشاريع الكثيرة التي نفّذها على هذا الصعيد، أعاد بناء مدينة بابل، الشيء الذي يبدو، لوهلة، مُتعارضاً مع بعثيّة الحاكم العراقي التي لا تُقيم كبير وزن للتاريخ السابق على خروج العرب من شبه الجزيرة. مع هذا فإنّ صدام الذي نزل نفسه، بحسب شجرة نسب عائلي مزعومة، من علي بن أبي طالب، أمكّنهُ أن يكون، أيضاً، نبوخذ نصر، عملاً بشعار رسمي شهير حينذاك: «نبوخذ الأمس، صدام اليوم». ولم يستطع هذا المدخل العظامي إلى التاريخ أن يُخفي امتهاناً للتاريخ، عبّر عنه كُلُّ رسميّي العراق الذين خلطوا صدام بنبوخذ نصر، كما خلطوا العروبة بالبابلية، فتحدّث، مثلاً، مُحافظ بابل كمال ياسين

(١٢) انظر امتازيا بلرام، **الثقافة، التاريخ، والإيديولوجيا في تشكّل العراق البعثي**، ١٩٦٨ - ١٩٨٩ (بالإنكليزية)، سان مارتييز برس، نيويورك ١٩٨١، ص ٤٩.

(١٣) من أجل صورة لثق عن عظام صنام وصلة ذلك بالمشاريع التي تقدم عليها نظامه، انظر سمير الخليل، **للنصب للذكارية - الفن، الابتذال والمسؤولية في العراق**، دار الساقي، لندن، ١٩٩١.

(١٤) كنعان مكنة، **القسوة والصمت** (بالإنكليزية)، سبق الاستشهاد، ص ١٠١.

عن «إخلاص هذه المدينة التي عرفت العبقريّة الحضارية للرجل العربي» لصدام، واصفاً بابل بأنها «لعبت دوراً عظيماً في وحدة الأمة العربية وتحرير أراضيها»^(١٢). وكانت الانتهازية الصغيرة حاضرة في هذا المشروع حضورها في سائر المشاريع الضخمة^(١٣) التي أقدم عليها حكم البعث في العراق. فالحرب مع إيران على قدم وساق، وبابل القديمة، التي تقع بين بغداد والجنوب الشيعي، ربما كانت صالحة لأن تُولّد التفافاً من الشيعة حول صدام وسلطته المركزية، ففزا فوق سِجِلٍّ مديد من القهر السياسي والثقافي، ولا سيّما الجسدي.

غني عن القول أن ذرائعاً كهذه لا تُؤسّس لموقف صحيّ، أو جدّيّ، من التاريخ والتراث. وهذا ما كشفه تعامل النظام «المولع» بالتاريخ والتراث مع رموزهما وأثارهما. فقد تكفي هذه الصورة الموجزة عن التعامل المذكور، حين قرّر أن يدكّ الانتفاضة الجنوبية الشيعية في أول التسعينات، ويُنهيا، كائناً ما كان الثمن:

«خلال الانتفاضة تلقّت القبّة المُذهّبة لضريح علي عدة إصابات مدفعية مباشرة، ودُمّرت بوابتها الرئيسية، فيما اضحى الداخل نهباً للخراب. لكن ضريح الحسين في كربلاء تعرّض لتخريب أوسع بكثير. إلّا أن الهجمة الثقافية للحكومة على المراكز المقدّسة والمباني الدينية والمعاهد والمكتبات استمرت فترة طويلة بعد أن توقف القتال في المدن. فكلُّ أشجار النخيل التي تُحيط بكربلاء قُطعت، وسُوّي بالارض الوسط المركزي المحيط بالضريحين. وهذا إنما كان المرحلة الأولى مما زعم النظام المفلس انه برنامج مديني ضخم لإحياء كربلاء. وبدورها فإن الكنوز القديمة التي ظلت، قروناً، على قيد الحياة، سُرقت، أو نُقلت إلى بغداد. فـ «الجواهر، والذهب، [و] المخطوطات، وكلها لا تقدر بثمن، التي كانت مودعة في ضريح علي في النجف، والتي تُمثّل الهدايا التي قدّمها الأمراء والملوك على مدى ألف سنة، ذهبت جميعاً»^(١٤).

ولم تكن الحال أفضل مع نظام بعثيٍّ آخر، يتغنّى، هو أيضاً، بالتاريخ والتراث. فعلى أثر أحداث مدينة حماة السورية في ١٩٨٢، دُمّرت ونُهبت عشرات المساجد

(١٥) باتريك سيل، الأسد - الصراع على الشرق الأوسط (بالإنكليزية). إي. بي. تاورس - لندن ١٩٨٨، ص ٢٣٢. بدوره لم يقتصد الرئيس المصري السابق لنور السادات، ذو الفشة العسكرية الراديكالية في تبديد بعض آثار بلاده ولكن على شكل هدايا.
(١٦) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٤٢ - ٤٣.

والكنائس والمعالم القديمة الأخرى، بما فيها متحف قصر العظم الشهير، الذي يرجع إلى القرن الثامن عشر. وفي قرابة شهر من القتال، هُدم حوالى ثلث المدينة التاريخية الداخلية^(١٥).

هكذا تُحدث الصلة المختلة بكل من الواقع والتاريخ مُركباً يجمع الفصام إلى هذيان الاستبداد، ويُضاعف ارتباطك الأحكام المعيارية الكثيرة حيال عالم خارجي لا يملك هذه الأزمة بالواقع والتاريخ، بالذات والآخر. وإذا كان خلط الكونية البسيطة بأقصى النسبية الثقافية، من تعابير الصلة المُختلة، فإن من تعابيره الأخرى الازدواج المُطلق في المعايير وعدم الاتساق المنهجي مما أَلَمَحنا قبلاً إلى بعض علاماتها. ف «تأثر القُرب بالإسلام وتشبه أوروبا بالعرب أيام ازدهارهم، وخاصة في الأندلس، أمر جدير بالثناء»، كما كتب زكريا، لكن العكس، أي تأثر المسلمين بالغرب، يرقى إلى سوية الخيانة. وبالمعنى إياه، فإن تشكيك مسيحيّ بدينه وباتفاق الإنجيل مع العقل، أمر محمود، أما المسيحي الذي «يبحث في عقيدتنا، نحن، بنفس الطريقة العقلانية النقدية، [ف] متأمراً دسّاس مُفْتَرٍ»^(١٦). ومجال الصلة الفكرية المُختلة بالواقع والتاريخ، وتالياً بالعالم، يصعب أن يُوجد نصٌّ يفوق في تعبيره المقابلة الصحافية التي أُجريت مع رنا قباني، التسوية العربية الشرسة للعداء للاستشراق، علّ المثلّ ينجح في وصف أمور العقل العربي بنتيجة مثل هذه الأفكار الرائجة.

فمجلة الكاتبة شاءت أن تُدشّن صدورها بحوار مع قباني، صاحبة كتاب أساطير عن الشرق الذي سبقت الإشارة إليه غير مرة، فكان حوار مُطوّل حول الاستشراق والمرأة والإبداع والسياسة، جاءت خلاصته كارثة محققة لجهة قدرته على تشكيل وجهة ذهنية متماسكة. وكان أهم تجليات الكارثة أن العقل يتفرّع عقولاً يستحيل انعقاد أية هدنة بين واحداهما والآخر.

فقباني تجمع، خلال صفحات قليلة، بين صنفَي تفكير لا يجتمعان إلّا بين يدي الكاتبة.

فمن جهة، تقول إن «العربي مُلغى في تاريخ الغرب»، مع أن مساهمته الأساسية

(١٧) يحسن التكلم بأن نجيب محفوظ، المصري العربي المسلم، الذي نال جائزة نوبل للآدب، من قبل «الغرب»، مُنذ من قبل من هم «شرقيون» جنأً، وقد شاعت روايات تقول إن اسمه في راس القوائم التي يدوي الأصوليون المصريون لقتيل أصحابها. وبالفعل تعرض محفوظ لمحاولة اغتيال في ١٤ تشرين الأول ١٩٩٤، على يد أحد الأصوليين.

(١٨) بما يذكر بموقف زما بسطلمي من كتعان مكينة. راجع الفصل الأول.

(١٩) وهذا في رأيها، وعلى رغم كل شيء، يبقى شرطاً أساسياً لـ ... التقديم!

في الحضارة الغربية منذ الأندلس تجعله «الأوروبي الأول» - نلاحظ هذا التسليم الغريب بالمركزية الأوروبية التي ينفيها فكرها المناهض للاستشراق. وهي تخاطب العربي: «مثلما استطاع الغربيون إلغاء وجودك بصفتك حاضراً في قائمة الإرهاب العالمي، فبئس غير مدعوٍّ إلى المائدة الإنسانية، كذلك استطاعوا أن يقولوا لأدبك أنت مُلغى ولا مكان لك في العالمية»^(١٧)، وهناك، في رأيها، «حرب كبيرة ثقافية وسياسية ودينية واجتماعية واقتصادية مشنونة علينا»، فيما أول الأسباب التي تُعيق عالمية الثقافة العربية وجود «استعمار في اللغات وفي الثقافات. واللغة الإنكليزية هي اليوم اللغة المُستَغَمَرة»، مُضيفَةً أن في الغرب «عدائيَّةٌ فظيعةٌ نحو الثقافة العربية، وهذه العدائيَّة قديمةٌ جداً تاريخياً بين الغرب والشرق».

لكنها تقول، في المقابل، وفي معرض ندب الذات باللغة العربية، أي على غير مسامح الغربيين^(١٨): «على العرب أن يشعروا أنهم جزء من العالم، على الإنسان العربي أن يبدأ في الكلام على تجربته بصفتها تجربته إنسانية، وعلى عكس العرب فإن «ما أنجزه اليهود هو قناعتُهُم بأن يكونوا جزءاً من الديناميكية الأوروبية»، و «كلمة اجتماعي أو كلمة ثقافي لدى الإنسان العربي ليس لها الدلالات التي تعنيها [الكلمتان]، على رغم وجود أجيال كثيرة من المُتعلِّمين، [وهذا] ربما لأن ليس هناك وعي مصيري. الفرد العربي ما يزال حتى الآن مشغولاً بفرديته، ما يزال مشغولاً بالاستهلاك (...) وهناك إما فقر ساحق أو استهلاك مرعب». وهي تجد، حين تذهب إلى دمشق، «أن الطبقة التي تُعطي وتنتج، تتحول اليوم إلى طبقة استهلاكية فقط، طبقة غير منتجة اجتماعياً وثقافياً»، وتعود، ثانية، إلى مُقارنة ذلك بالتجربة اليهودية المختلفة. أما العربية فلا تُترجم إلى الإنكليزية^(١٩)، لأن «بين العربية والإنكليزية تلك الأزمة اللغوية الحقيقية التي يصعب معها ترجمة نص عربي. مثلاً كلُّ الأدب الجاهلي لا يُترجم، وبالتالي سيبقى هذا الأدب مجهولاً». وبدوره فإن هذا مَرَدُّهُ إلى «أزمة تركيبية في العربية»، كما أن الثقافة العربية سلكت مسلكاً يُجافي

(٢٠) طبعاً هناك دليلاً سوفياً ثالثاً تنشأ عن اختلاط المستويين على نحو لا تستطيع قناني أن تسيطر عليه، ولا على كاريكاتوريته. فهي، مثلاً، تعتد أن «الغرب يفرض صورة الرجل الأصولي المسلم في حالة يفرض فيها وضعية معينة على النساء». لكنها تكمل ضاربةً المثل على ما يفعله الغرب، «للنظر إلى المشاركة [بين الجنسين] كما هي في الواقع في دولة علمانية مثل سورية».

(٢١) تبلغ هذه القصوى المسحوبة على الكون كله في الكلام على الرجل. فالرجل «هو الماضي (...) يمثل الحروب، ويمثل التفرقة العنصرية، يمثل المجازر، يمثل بيع الأسلحة، يمثل البورنوغرافي، يمثل العنف، يمثل تدمير الكون والأرض. الرجل يمثل هذه الأشياء البشعة كلها وغيرها أيضاً». وما من حوار مع الرجل «إلا في التفاعلات، أما الأشياء المهمة فليس هناك حوار فيها. والسبب بسيط [وهو] أن الرجل ملغى من مستقبل العلم. الرجل انقرض». انظر للكاتب، العدد الأول، سبق الاستشهاد.

ما سلكته ثقافات أخرى «استطاعت أن تتعامل مع الغرب إلى درجة تُهْدَبُ معها من عدائية الغرب لها وعدائيتها له». وإذا ما تطَوَّرَتْ قناني إلى التاريخ، لآخ لها أن «صراع علي وعمر مع النبي يكاد يكون مثيله الصراع الدائر الآن في الإسلام». وأما في مجال الأدب وتاريخه، فمن بين «كل» الشعراء العرب، يبدو لها بدر شاكر السياب «الوحيد، الإنسان»^(٢٠).

ما يرسخ، في آخر المطاف، أن خلط المستويين معاً يشي بحالة عصبية أكثر منها تحليلية، إذ لو كان العرب في البؤس الذي تصفُّهُم به، سياسةً ولغةً وشعراءً وفهماً للزمن، وهو بُؤْسٌ أقصى بالمعايير كافة، لانتفت الحاجة إلى المؤامرة عليهم المنسوبة إلى الغرب، وهي مؤامرة قصوى أيضاً. أو، في المقابل، لو كان الغرب بالشَّرِّ الجذري والمُتَأَصِّل الذي تنعته به، لانعدمت ضرورات التَّحاور معه على ما تُطالب قناني العرب به، لتخفيف عُداونيته تجاههم. والراهن أن النزعة القصوى هي التي تهيمن كلياً على كلام ينفي بعضه بعضه الآخر من دون انقطاع^(٢١)، محكوماً بتجاور الازدراء للغرب والازدراء للنفس، الاحتقار للثقافة الغريبة وتأليبها بوصفها المعيار المطلق، ولو فاتَّها العدل والإنصاف حيال يتامى العالم من العرب والمسلمين.

من جهته حاول الكاتب والجامعي المصري، حسن حنفي، الذي يُعدُّ أحد أبرز أساتذة الفلسفة الحاليين في مصر والعالم العربي، وواحدًا من أبرز ثمار التعليم الناصري، أن يخرِّج على العرب بكتاب يَرُدُّ فيه على الاستشراق، بالنيابة عن العرب والمسلمين ممن تقاعسوا عن هذه المهمة، راسماً «صورة» للغرب تُقابل «الصورة» التي رسمها الغربيون للشرق، وناقلاً المعركة إلى جبهة الاستغراب، فوضع مقدمة في علم الاستغراب، مع عنوان فرعي غني الدلالة على

غرض الكتاب: موقفنا من التراث الغربي^(٢٢).

(٢٢) من ملأخذ لإوارد سعيد على الاستشراق انه يجعل من «حقل» جغرافى [الشرق] تخصصاً علمياً، ودليله استحالة تخيل وجود الاستغراب. انظر الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٥٠، وان «الشيء الوحيد الذي لم يستطع الشرق ان يفعله هو ان يمثل نفسه». المرجع نفسه، ص ٢٨٣. اغلب الظن ان الأمرين حاصلان، اكان في الكتابات الشرقية (العربية، الإسلامية) المدرجة عن الشرق (العرب، الإسلام)، لم في ما لا يحصى من كتابات عربية عن الغرب سبق للتطرق إلى بعضها القليل جداً. على أية حال يبدو ان حسن حنفي هو الذي اراد رفع هذه المهمة المبعثرة إلى مشروع متكامل.

لكن الكتاب البالغ ٨٨٣ صفحة، لا يشدّ في عرضه التعليمي وخلاصاته، عن تأكيد أن الغرب واحدٌ لم يتغيّر إلا في العرَضِيّ والهامشي. ف «الفلسفة الغربية كلها، خاصة المثالية الترنسندنالية» هي «عوذٌ من جديد إلى «المواعظ على الجبل» للسيد المسيح، وما كانط أو فيخته إلا مسيح جديد». وفي رأي المؤلف يمكن «دراسة التراث الغربي كوحدة واحدة وكموضوع متجانس، خاصة وأنه يكشف عن بناء واحد للشعور الأوروبي. ويمكن عن طريق فلسفة الحضارة أو فينومينولوجيا التاريخ التعرف على بناء الشعور الأوروبي وتطوّره كموضوع فلسفي واحد». وبعد أن يُشير حنفي إلى فوارق، تفرض ذكرها «الأمانة العلمية والبحث التاريخي المحايد» في مصدري التكوين الأوروبي الديني أي اليهودية والمسيحية، يستخلص: «مع ذلك فإن نوعية المُعطى الديني في المصدر اليهودي المسيحي واحدة وهي اللاعقلانية». ويبقى، عنده، أن «الوعي الأوروبي، بالرغم من مراحل، وحدة واحدة، موضوع مثالي واحد، معطى فلسفي متجانس». ففي معزل عن ظهور المسيحية وانتشار تعاليمها، «إلا أن ذلك لم يهز الوجدان المسيحي [الغربي] ليُبدع فكراً جديداً. وليس هذا إلا من قبيل تحصيل الحاصل، لأن التغيّر النوعي لا يحصل حيث العنصرية «دفينة في الوعي الأوروبي». وفي هذا الجانب لا يترك صاحب تفنيد الغرب زيادة لمستزيد:

«أدى الموقع الجغرافي وطبيعة السكّان ونوع الديانات والأساطير إلى تكوينٍ خاص لمزاج الشعوب الأوروبية. أصبح المزاج الأوروبي جسماً لا يرى العالم إلا مادةً، ولا يقوى على المُجردات. مقاييس السلوك لديه اللذة والألم، المنفعة والضرر، وليست معايير خلقية ثابتة ومعايير خلقية عامة. لا يعرف الحرمات أو الموانع، بل أقرب إلى الدوافع والغرائز والتلقائية الطبيعية. يُفسّر العالم بالأساطير والخرافة، بتعدد القوى والشياطين، دون

(٢٣) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، سبق الاستشهاد. الصفحات حسب ورود الاستشهادات بالتتالي، ٨٥، ٩١، ١٣٩، ١٣٠، ١٥٢، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ٣٣٥. (٢٤) المرجع السابق، الصفحات حسب ورود الاستشهادات بالتتالي، ٥٠٨، ٥١٧، ٦٨٧، ٧٣٠، ٧٣٦، ٧٣٢.

القدرة على إدراك مبدا واحد عام، اصل الطبيعة ومنشأ الكون، يوحد الشعوب ويُنسق بين المصالح ويسيطر على الأهواء. الحرب علاقة طبيعية بين القبائل، والغلبة للأقوى. الغلبة التوسع والسيطرة على أكبر مساحة من الأرض وإكبر قدر من الثروات. كُلّ شيء مُتغيّر، لا وجود لشيء ثابت، لا ماضي، لا مستقبل، لا تاريخ، لا رؤية، إنما الحاضر المعاش واللحظة الراهنة.

أما القليل الذي قد يبدو له مُنبيراً وسط عتم التراث الغربي، فبعضه نتاج التأثير بـ «النموذج الإسلامي في تراثنا القديم»، حتى لينطبق فيه القول «تلك بضاعتنا رُدت إلينا» (٢٣).

وهكذا لا ترسم للغرب صورة تحمل على التمين، كي لا نقول التقليد. فالوعي الأوروبي في أزمة، و «تاريخ الوعي الأوروبي هو في الحقيقة تاريخ هذه الأزمة»، ما استوجب من الكاتب إعلان نهاية الوعي الأوروبي في القرن العشرين، و «تحطّم المشروع المعرفي» [الأوروبي]، و «إفلاس المشروع الغربي بأكمله»، واعتبار الوعي الأوروبي «في بداية النهاية»، والتساؤل، بشفقة على الأوروبيين لا تخفى، ما إذا كان «هناك مظاهر أمل في الوعي الأوروبي» (٢٤).

لكن فقر التعريف هذا جاء من أن الكاتب الذي أثر استكشاف «الغرب»، انطلاقاً من تراثه لا من واقعه ومعانيته والرحلة الداخلية إليه، إنما أراد إتحافنا بعمل ليس من المُبالغة وصفه بالنبوءة. ففي هذا «البيان النظري»، بحسب تسميته كتابه، يرسم حنفي بعض الأغراض التي يتوخّاها من مشروعه تأسيس «علم الاستغراب»، الذي يُفترض فيه أن يكون مُعادياً للتغريب من غير أن يكون داعياً للعزلة عن العالم أو «الوقوع في تصور قومي للعلم». وهذه عيّنة من النعوت التي يُسبغها على مشروعه: «ضرورة مُلحة في عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب إلى هجمته الاستعمارية الثانية». «إقالة الثورات من عثراتها واستكمال عصر التحرر من الاستعمار والانتقال من التحرر العسكري إلى التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي، وقبل كل شيء التحرر الحضاري». «القضاء على المركزية الأوروبية، بيان كيف أخذ الوعي

(٢٥) يبلغ التمحور المَرَضِي حول الذات عند حنفي أنه يسمى اميركا اللاتينية «الغرب الجنوبي» للعالم العربي والإسلامي.

(٢٦) حسن حنفي، سبق الاستشهاد، الصفحات حسب ورود الاستشهادات بالتتالي، ٢٣ مرتين، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٤، ٧٧. وفي مكان آخر يمضي شارحاً النتائج التي تتمخض عن تبني هذا المشروع والانتكاب الواسع على الاشتغال عليه، و «إذا ما تم تأسيس علم «الاستغراب» وتناوله فريق من الباحثين على عدة أجيال، وتحول إلى تيار عام في البلاد يساهم في خلق الثقافة الوطنية، تحدث النتائج الآتية، ١ - السيطرة على الوعي الأوروبي، أي احتواؤه بديلاً ونهاية نشأة وتكويناً (...) ب - دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ (...) ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي وإيقاف هذا المد الذي لا حدود له وإرجاع الفلسفة الأوروبية إلى بيناتها المحلية (...) د - القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب (...) هـ - إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها من هذا الغطاء الذهني (...) و - القضاء على عقدة

الأوروبي مركز الصدارة في التاريخ الحديث». «القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة». «إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي». «تصحيح المفاهيم المُستقرة والتي تكشف عن المركزية الأوروبية من أجل إعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعية وحياداً وأكثر عدلاً بالنسبة لمدى مساهمة كل الحضارات البشرية في تاريخ العالم». «إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه»، إعلان «نهاية الآخر». وهذا مع العلم أنّ انتصار مشروعه انتصاراً نهائياً، يستدعي، بين ما يستدعيه، تحقق الشرط الآتي: «إذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية)»^(٢٥) ضد الشمال (أوروبا)، أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالي. وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من «علم الاستغراب»^(٢٦).

لم تُصنف صفحات حنفي الكثيرة أيّ وعي حقيقي لـ «الوعي» العربي السائد للغرب، بل عرّفت هذا الوعي إلى مشروع نبّي عربي جديد. والأنبياء وأصحاب الرسل المهجوسون بتقديم البدائل التاريخية، بدل صون قطعة أثرية مُهمّلة، يهتمهم

النقص لدى الشعوب غير الأوروبية بالنسبة للغرب (...) ز - إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب بدلاً من النهب الأوروبي لثقافات العالم (...) ج - بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريج الشرق (...) ط - انتهاء «الاستشراق» وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات (...) ي - إنشاء علم «الاستغراب» كعلم دقيق بعد أن ظهرت إرهاباته لدى جيلنا (...) ك - تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة (...) ل - بداية جيل جديد من المفكرين (...) م - [إحراز] التحرر من أساسه الانتولوجي، وليس المعربي (...) ن - أن تشهد الإنسانية عصرًا جديداً يختفي منه داء العنصرية الدفين (...) وبالتالي تختفي عدوانية الشعوب على بعضها البعض»، ص ٥٠ - ٥٦.

(٢٧) كم بدا واضحاً في التعليقات الصحافية الراضة للسلام العربي - الإسرائيلي ذلك الحنين المملوء، غلباً، إلى تكرار ما سبق أن جئنا به تلقائياً، التجربة الملسوية لـ «حركة الحزب العربية»، كزفة أخرى من النزاع المسلح مع إسرائيل، حروب اهلية يُطلق عليها التعت التحريزي والتقمي الخ...

(٢٨) كثرة هي علامات تلك الخارجية التي لا نبارحها، وكامثلة قليلة من الحقل الإعلامي، تتراقف كثرة الكلام على تنميط صورة العربي والمسلم في الإعلام الأميركي والأوروبي، مع الاستنكاف عن استخدام القوانين والمحاكم الغربية التي قنمت غير برهان على

تحطيم ما هو قائم بكليته أكثر مما يعينهم التعريف به وبتفصيله. لكن الكتاب طمأن خصوصاً الغرب إلى أن هذا الأخير على وشك أن ينتهي، وأن التحرر منه يوالي صعوده، شريطة أن يتحرك التاريخ في وجهة اقتراحاته. فهل يتحرك التاريخ في هذه الوجهة حقاً؟

بطبيعة الحال فإن السؤال عن وجهة التاريخ هو ما يتصدى له غيرنا. لكن السؤال الذي يبقى قابلاً للطرح، فيما تملك الإجابة عنه معاني بالغة الغنى، هو: في أي سياق، وفي أي ظرف راهن تندرج الحملة على الاستشراق؟

فأغلب الظن أن ذاك التزامن بين كتاب سعيد وثورة الخميني كان له مغزى موضوعي هو المشاركة، من موقعين مختلفين، في إطلاق عملية التعرية التي تبلغ حالياً حدود التخلص من كُّل شيء «طاري» على الجسد. وهذه العملية، إذا بدت كاريكاتورية على يد حسن حنفي، إلا أنها تتخذ أشكالاً دموية بالغة البشاعة في بلدان كالجزائر ومصر والسودان، بعد إيران ولبنان. فالسائح والصحافي والمستشرق، بل الغريب عموماً، شخص غير مرغوب فيه. ذلك أن هؤلاء يرمزون إلى الغرب، وإلى أننا نُشارك «العدو» الغريب كرة أرضية واحدة. وهم، في صورة أكثر إلحاحاً ومباشرة، يحملوننا على التشكيك بـ «تقدمنا» نحو.... ما نوجد به تلقائياً وذاتياً، الشيء الذي كان يمكننا الاكتفاء به، والطرب له، بعيداً عن الغرب وتأثيراته^(٢٧). وبدل الانتباه إلى الأساس النقدي الذي يصدر عنه الكثير من الكلام الغربي المشبع بالحنس النقدي، والذي يصدر كلاماً، أكثر منه بكثير، عن الغرب ذاته، تجاه دينه وثقافته ورموزه، يحملنا عدم استساغة نقدنا وكشف غيوبنا إلى التهويل بالأمر وتعظيمه. ويصل التهويل إلى فتح شهية الجرح النرجسي، الذي لا يلتئم، على مصراعيها، فيما نُطبّق معاييرنا الدينية على عالم تتراجع دينيته، لكننا لا نكف، في تعاملنا معه، عن رده، تَوْهَمياً، إلى تلك الحقبة، من أجل تسهيل العيش خارجه^(٢٨)، أو الاحتكاك به في سياق تناحري بحث.

تصنيفها لأعمال وقول يمكن إدراجها في الإسماة العنصرية. يكتب إدوارد سعيد مثلاً، «هذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تفيض في الصحافة والعقل الشعبي، فالعرب، مثلاً، يُفكر فيهم كراكبي جمال، إرهابيين...» الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٢٨. وفي مقابل هذا التعميم الكاسح والمتركز، تنذر الإشارات العربية الصريحة إلى أن التفرقة بين العربية هي التي اعطت الانتفاضة الفلسطينية منذ ١٩٨٧ بعدها الدولي وزخمها المؤثر.

(٢١) بعد كل الشكاوى من التامر الغربي على الثقافة العربية - الإسلامية، لم يهت العالم العربي لإنجاد «معهد العالم العربي» في باريس، الذي أنشئ لتعزيز الثقافة العربية في أوروبا والتعريف بها، فلماذا فرنساء، أسساً من يحتفل لعياده وإكلافه. أما الاعتراض على إنشاء متحف للمحرقة النازية في نيويورك، ففصاحة لا تتخلى عنها ولا تتخلّى عن اكتشاف المؤامرة وإرماها، من غير أن تسهم الأموال والكفاءات العربية في إنشاء متحف مماثل يعزف بملسة عربية ماء، أو بملح حضاري وثقافي عند العرب. والشيء نفسه ينطبق على السينما، حيث لم يتحول الامتعاض المكبوت حيال فيلم «لائحة شندلر»، الذي سبق بعض الضوء من منبحة الحرم الإبراهيمي في الخليل، إلى تفكير جنّي في إنتاج فيلم عربي عن أيّ من الملبي الكثيرة التي يتحدث عنها معظم العرب، مخبئين

التنفيس والرغبات والأمانى و «النقد» في... لذة الكلام.

والراهن أن خصوم الاستشراق كانوا ليمتلكوا حجباً أقوى لو أنّ هذا الواقع الذي كرهوه، استطاع توفير براهين في صالحهم. فلو أنّه تمّ الحفاظ على مجلس نيابي واحد من المجالس التي خلّفتها المرحلة الكولونيالية في العالم العربي، أو لو تمت المحافظة على مستويات التعليم كما كانت حينذاك، أو لو نجح العرب والمسلمون في صون آثارهم وتاريخهم استطراداً، أو لو أنّهم أنشأوا، منذ الاستقلالات التي نالوها، مكتبات عامة تحفظ فيها كتب تاريخهم ووثائقهم، وكلّ ما يتصل بـ «الذاكرة» التي يُكثّر مثقفوهم النضاليون التشدّد بها، لاكتسب الكلام النقدي بعض لحم وعظم (٢٢).

أبعد من هذا، كان يُمكن لثعاري الاستشراق أن يعثروا على مصداقية أرفع لحججهم لو أنّهم نجحوا في تقديم رواية أدقّ عن الشرق من تلك الغربية، أنتجها الشرقيون، أو لو قدموا فهماً للغرب أرقى، وأقلّ عنصرية وجوهية، من ذاك الذي قدمه الغربيون عن الشرق، فلم تُقتصر زبدة إنتاجهم في «الاستغراب» على عمل حسن حنفي.

لكننا حين نراجع الحصيلة على الجبهات كلّها، لا يفوتنا إدراك أحد مغازي الحملة على الاستشراق، أو على الأقل، إحدى النتائج التي تُفضي إليها في هذا الظرف الراهن لما بعد سقوط الإيديولوجيات الانقلاية الكبرى. فالتعرية الفعلية في حاجة ملحة إلى ثقافة تنفي حصولها، ومن ثم تُبرزها وتُعطيها مسحة انتصارية. وهذا ما يُعيدنا ثانية إلى مسؤولية العرب

والمسلمين التي لم يتصدّوا لها إلا متأخرين وبالحد الأدنى. فالمسؤولية لا تأتي حيث يترأى أن الغضب الحُميني اعتراض مشروع على التحديث، وطريق ممكن إليه في آن معاً. هذا هو الطيف الذي يُحوّم في ليالي الأرق الدائم، لكنّه ليس المسؤولية حُكماً.

إهداء

٧

على سبيل التقديم

٩

على وشك التوتاليتارية

١٣

الانقلاب على المعرفة

٢٧

نشأة العداء للاستشراق

٤٩

العداء ساطعاً أو انتكاس العلم الاجتماعي

٦٣

صورة الاستشراق

٧٩

صورة الغرب

٩٥

النموذج - الطيف

١٠٧

١٦٥

مزاج كارهي الاستشراق

١١٩

البومات الشعوب البشعة

١٣٣

المسؤولية التي لا تأتي

١٤٧

مُنذ سنوات والهجوم على الاستشراق
والمُستشرقين أحد الطقوس الثقافية للكتابة
العربية. فمن أين صَدَرَ هذا المَيْلُ المُغالي في
تسييسه الاستشراق من حيث هو نشاط ثقافي مُتَعَدِّدُ
الدوافع وفي تجاهل أن المُستشرقين هم أصحابُ
مُعظم التاريخ المكتوب لبلادنا وشعوبنا؟ وما هي
القواسم المُشتركة بين العداء الأكاديمي
للاستشراق - ادوارد سعيد مثلاً - والعداء المحلي،
السلفي والقومي الراديكالي؟ ثَمَّ أين يلتقي العداء
للاستشراق في عمومهِ والتوجهات الثقافية للخمينية
لا سيَّما اشتراكهما في الخلط بين النسبية الثقافية
القُصوى والكونية الساذجة؟ وأخيراً، كيف يعمل
العداء للاستشراق على تبرير أنظمة ووقائع استبدادية
رافعاً عن العرب والمُسلمين مسؤولية ما آلت إليه
بلدانهم ومُجتمعاتهم مُحيلاً هذه المسؤولية، بزمتها،
على الغرب و ... مُستشرقيه؟
هذا الكتاب محاولة إجابة.

